MASTER
NEGATIVE
NO.93-81396-3

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

JOEL, KARL

TITLE:

ZUR ERKENNTNIS DER GEISTIGEN ...

PLACE:

BERLIN

DATE:

1887

Master Negative #

93-81396-3

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

BKS/SAVE Books FUL/BIB NYCG93-B3238 Acquisitions NYCG-YG
FIN PN JOEL AND TW ERKENNTNIS - Cluster 2 of 2 - SAVE record
UNI

ID:NYCG93-B3238 RTYP:a ST:s FRN: MS: EL: AD:04-09-93
CC:9665 BLT:am DCF: CSC:u MOD: SNR: ATC: UD:04-09-93
CP:gw L:ger INT: GPC: BIO: FIC:0 CON:b
PC:s PD:1887/ REP: CPI:0 FSI:0 ILC: II:0
MMD: OR: POL: DM: RR: COL: EML: GEN: BSE:
040 NNC‡cNNC
100 1 Jo_el, Karl,‡d1864-1934.
245 10 Zur erkenntnis der geistigen entwicklung und der schriftstellerischen motive Platos‡h[microfrom].Eine Studie.
260 Berlin :‡b[s.n.],‡c1887.
300 90 p. :‡c23 cm.
490 0 Plato pamphlets ;‡vv. 2
504 Bibliographical footnotes.
LDG RLIN
QD 04-09-93

Restrictions on Use:

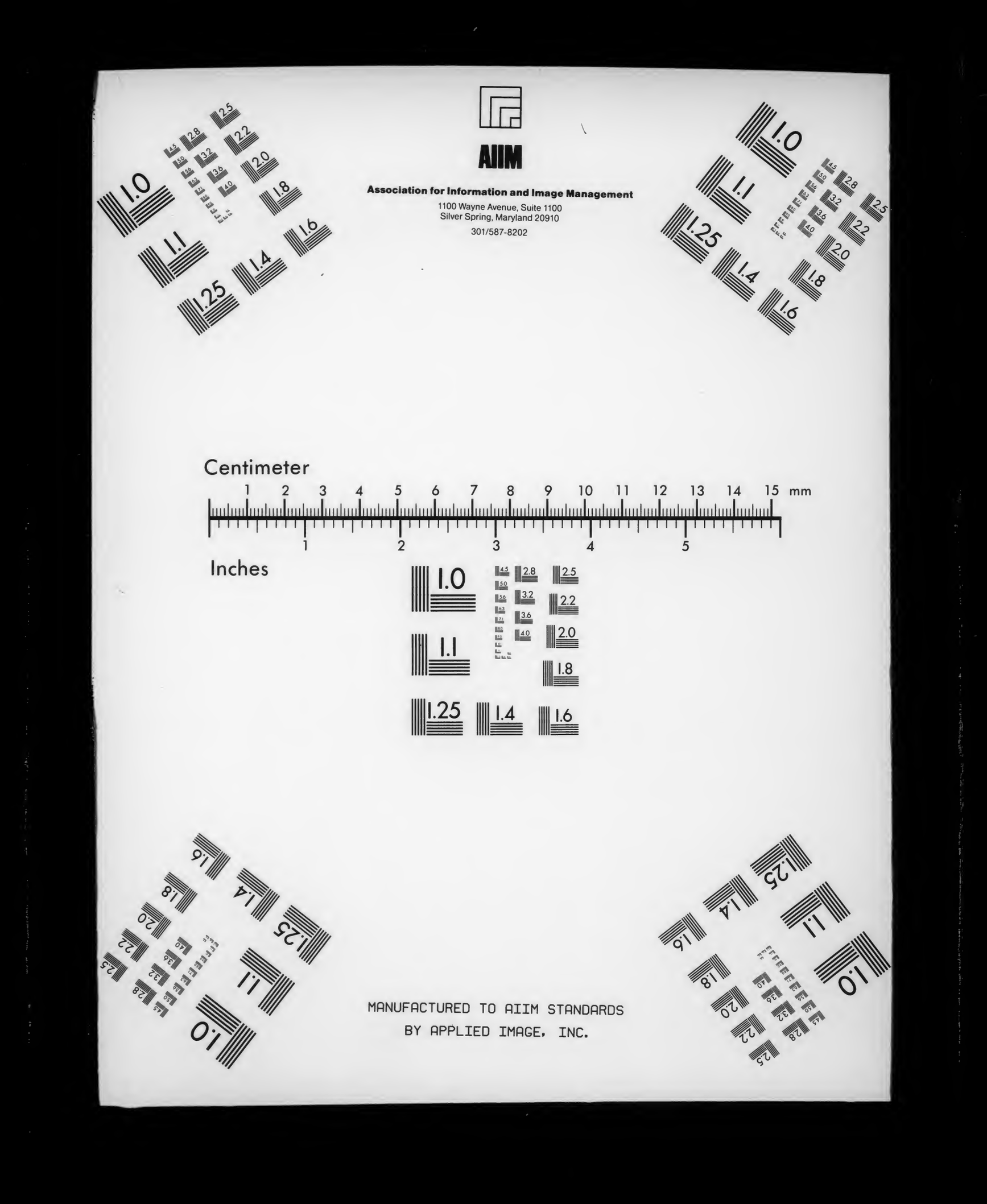
TECHNICAL MICROFORM DATA

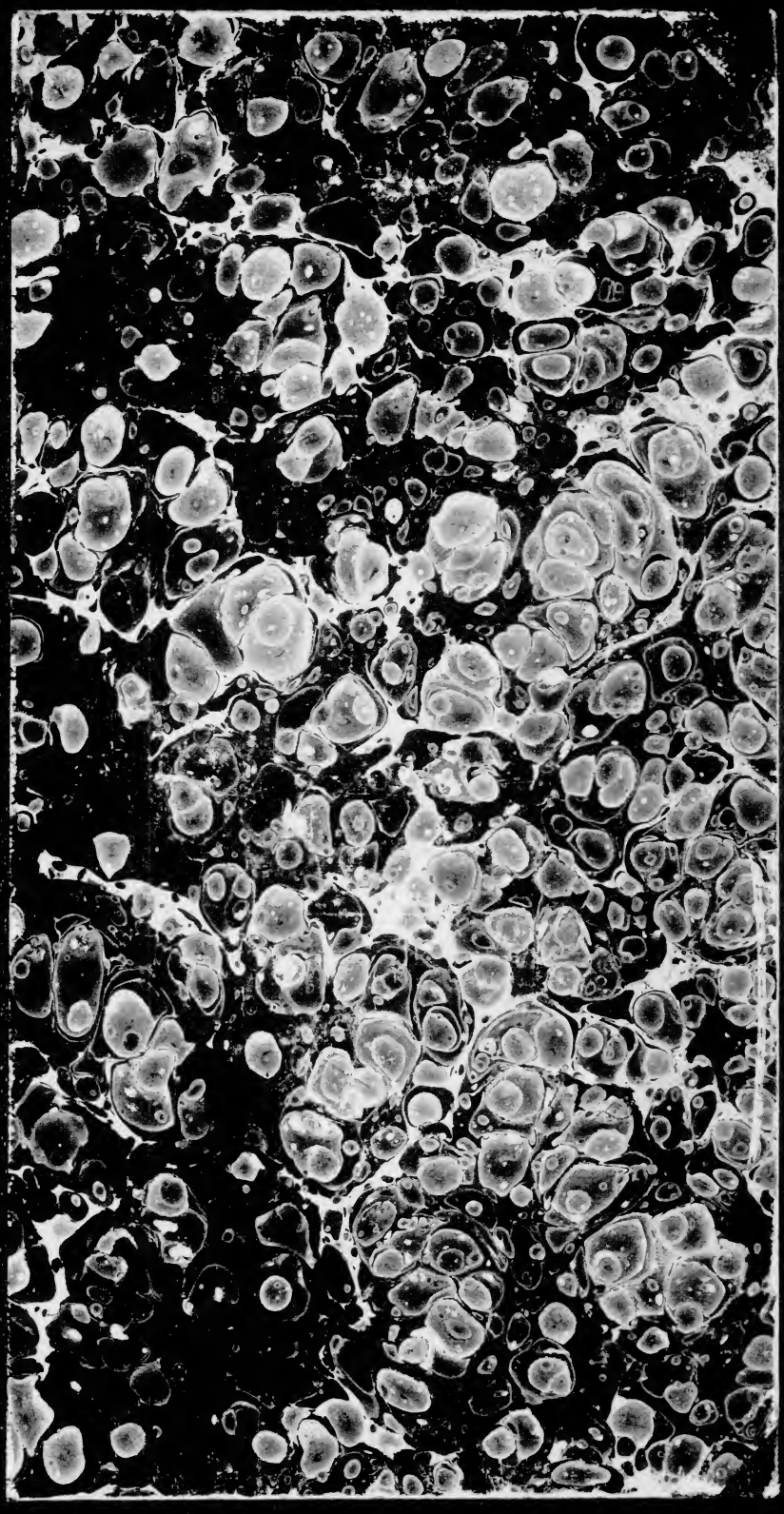
FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11

IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

DATE FILMED: 5.11.93 INITIALS Susan

FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



Columbia
University
Library

88PD J59
Columbia University
in the City of New York
Library
Special Fund
1900
Given anonymously

Zur Erkenntnis
der geistigen Entwicklung
und der
schriftstellerischen Motive
Platos.

Eine Studie

von

Karl Joël.

BERLIN 1887.
R. Gaertners Verlagsbuchhandlung
Hermann Heyfelder.

Der Ruhm der Jahrtausende bewahrt den Namen einer geschichtlichen Persönlichkeit zumeist auf Kosten des wahren Typus derselben. Das scheint falsch, wenn diese Persönlichkeit in einer seltenen Zahl sämtlich[1]) erhaltener Schriften ihr Selbstporträt in unvergänglicher Schärfe hinterlassen; das scheint falsch, wenn das empfangende Zeitalter fast nur einen Beruf in sich fühlt und ausübt: den der Kritik. Und doch — was wissen wir heute von Plato? Es war vielleicht dieselbe Stunde des Jahres 1866, da Grote[2]) niederschrieb, dass wir in allen 36, und Schaarschmidt[3]), dass wir in 9 der unter Platos Namen erhaltenen Schriften Plato wirklich zu sehen hätten. Die platonische Literatur trägt ein anderes Gesicht wie andere philologische Erscheinungen. Ihre beste, einzige Complementerscheinung ist die Theologie, die Geschichte einer Religion. Ganz wie diese durchziehen die platonische Literatur Buchstabenglauben, Bildersturm, Aufklärung, Orthodoxie, Rationalismus, Mysticismus; ganz wie bei dieser ergiessen Zeitalter und einzelne Geistesrichtungen ihren eigenen Inhalt in die gegebene Tradition. Wie teleologischer Idealismus und empirisch causalistischer Evolutionismus stehen sich Methodiker und Genetiker gegenüber. Ein Plato, ebenso gross als Denker wie als Künstler wie als Charakter fordert den ganzen Menschen, duldet nicht, dass nur der Verstand ihn betrachte und Gefühl und Wille daheim bleiben — ganz wie eine Religion. Man lese

[1]) Vgl. Hermann, Geschichte u. System d. plat. Philos. I. S. 345 u. Anm. [1]). Brandis, Handb d. Gesch. d. griech. Ph. II. 1. S. 177.

[2]) Plato and the other companions of Socrates [2] 1867. Bd. I. S. 132—211.

[3]) Die Sammlung der platon. Schr. z. Scheid. d. echten v. den unechten untersucht 1866.

JUL 1 1901 Harrassowitz. 38 f. 22
311895

z. B. die Einleitung Asts zu „Platos Leben und Schriften“: da hört man die Kirchenglocken tönen und zwischendurch das laute Beten des Gläubigen. Aber wie das gleiche religiöse Ideal doch den Augen der einzelnen einen anderen Reflex wirft, die Subjektivität immer ein anderes Moment als thematischen Grundzug sich herausschöpft, so ist der Typus Platos in den Köpfen aller bedeutenden Erklärer ein anderer und diese Typen sind vielleicht zahlreicher und heterogener als die Madonnenideale in der Geschichte der Malerei. Wer ist eigentlich Plato? Nach Tennemann[1]) ist es der dunkle Esoteriker, der in seinen Schriften unklare Schatten und spielende Nebel ausstreut, um der unverständigen Menge sich und seine Wahrheit zu verhüllen, und nach Schleiermacher ist es im Gegenteil der methodische Didaktiker, dessen Schriften in bewusster, planmässiger Anordnung vom Elementaren zum Systematischen fortschreitend einen organischen Bau darstellen, alles Einzelne an seiner Stelle, Form und Inhalt einheitlich zusammenwirkend zu dem einen Zweck selbstthätiger Wissenserzeugung in der Seele des Lesers[2]); Ast sieht in ihm überhaupt kein Individuum, keinen Philosophen mit Richtung, Ziel und Princip, sondern preist ihn als die Idee der Philosophie selbst, sozusagen das elementare Hervorbrechen des idealschauenden, allmenschlichen, freithätigen philosophischen Processes[3]); er ist vor allem ein Mensch, sagt Ritter, mit Unvollkommenheiten, ein Mensch, dessen Absicht und Zweck die Ausführung weit hinter sich lässt, wenn auch ein künstlerischer und systemphilosophischer Baumeister und anregender Didaktiker, ein Mensch, der unfähig zum sittlichen und politischen[4]) Regenerator seiner Nation wie zum Märtyrer sich vornehm in das Reich der Idee zurückzieht[5]).

[1]) System d. plat. Philos. I. S. 125—152 nam. 128 f. 137—141. 149 f. Geschichte d. Philos. Bd. II. S. 203—222 nam. 206 ff. 214 ff.

[2]) Übers. v. Platos Werken I, 1. Einleitung nam. S. 16—29. 41—48.

[3]) Platons Leben und Schriften, namentlich Einleitung S. 3—13, vgl. auch S. 37—48.

[4]) Ritter behauptet dies im Widerspruch gegen Niebuhr, der gerade in Plato eine hohe politische Begabung erkennt.

[5]) Gesch. d. Philos. Bd. II. nam. S. 161 ff. 166—176. Es ist ein Contrast, ähnlich dem zwischen Hegel und Schopenhauer, wenn Schleiermacher in allem Einzelnen das Allgemeine und Absolute, überall Vernunft und organische Gesetzmässigkeit, Identität von Form und Inhalt sieht, wo Ritter gar viel Incommensurables, Incongruenz von Form und Inhalt, von Plan und Ausführung, Widerstreit sich störender Zwecke findet.

Hermann[1]) macht ausdrücklich den Wert seiner Forschung von seinem Widerspruch gegen Schleiermacher abhängig; ihm ist Plato kein Seiender und Wirkender, sondern ein Werdender und Aufnehmender, sein System eine späte Frucht seiner Reisen, seine Schriften das Spiegelbild seiner Geistesentwicklung, enthaltend nicht ein geschlossenes System und höchste Principien, sondern nur deren extensive Wirklichkeit, deren bunte Praxis, nicht zum Zwecke methodischer Didaktik, sondern zum Zwecke psychagogischer Anregung; zwar auch genetisch sich fortbildend, aber nicht durch äussere Einwirkungen, sondern durch innere Dialektik, sich darbietenden Antinomieen nachgebend — so erscheint Plato in der Auffassung Herbarts[2]), weniger der Sokratiker, als der Vermittler des Heraklit und des Parmenides, überhaupt der grosse Metaphysiker; er ist ohne eigenes System — lautet demgegenüber Munks[3]) Ansicht —, ohne alle theoretischen Zwecke, nur der Biograph des Sokrates, als des Musters weiser Lebenspraxis; er ist ein Denker und Lehrer — sagt Susemihl[4]) —, der seinem falschen Gedanken, das Werden durch das Sein zu töten, erst als Lernender genetisch, dann in höherer Weise mit methodischer, lehrhafter Absichtlichkeit nachgeht; er ist — so will es Bonitz[5]) — überhaupt nicht die sichtbare, einheitliche, gewaltige Individualität, sondern nur das schwache Band, das die in sich geschlossenen, eigenes

[1]) Geschichte u. System d. platon. Philos. S. 343—357 nam. S. 350 ff. 355 f. noch deutlicher S. 368—384, besonders S. 369—371. S. 514 ff. — „Über Platons schriftstellerische Motive“ (in den „Gesamm. Abhandl. und Beiträgen“ Göttingen 1849. S. 281—305). nam. S. 292—298.

[2]) De Platonici systematis fundamento commentatio (Gesamm. WW. Bd. XII. S. 61—81),

[3]) Die natürl. Ordn. d. platon. Schr. S. 12. 25—58. nam. S. 25. 44 f.

[4]) Die genet. Entwickl. d. plat. Philos. nam. Bd. I. Vorw. S. VIII. Bd. II. 2. Vorw. S. VII—XIII. XVIII.

[5]) Platonische Studien 2 nam. Vorwort. Schaarschmidt (a. a. O. S. 51) legt der glänzenden Bonitz'schen Interpretationskunst einen psychologisch-historischen Endzweck zu Grunde. Sicher mit Unrecht. Bonitz sagt und weiss nichts davon.

Leben atmenden Einzelschriften verbindet, dessen Aufsuchung nur immer Künsteleien schafft und deshalb hintanzusetzen ist; wohl ist er sichtbar hinter seinen Schriften, behauptet Ueberweg, und zwar als Leiter der Akademie, der, mehr methodisch als genetisch schaffend, seine Schriften erst während seiner Lehrthätigkeit verfasst[1]), wesentlich nur für seine Schüler, nur zum Zwecke der Wiedererinnerung[2]), erst die ethischen, dann die physikalischen, dann die dialektischen[3]). Plato ist nach Grote's[4]) Meinung nichts als ein fruchtbarer, buntschaffender Schriftsteller, seine Werke sind ohne Concentration zu einer intensiven Einheit, bei seiner langen Entwicklung überaus reich an Widersprüchen, die selbst in der einzelnen Schrift möglich sind, und bei ihrer chaotischen Mannigfaltigkeit in ihrer historischen Ordnung unerkennbar; ist Plato für Schaarschmidt[5]) gar kein Philosoph, kein Denker mit System und Lehrabsicht, sondern ein Kämpfer in seiner Zeit, vor allem ein Künstler, ein erbauender, originell genialer Dichter, der der damaligen Kunstschöpfung ein Paroli bieten will, und dann ein Politiker, der eine sociale Verjüngung des Gesellschaftskörpers heraufbeschwören will, so ist er, wie Zeller[6]) ihn malt, vor allem ein Philosoph, der Philosoph der Ideenlehre, der sein System in seinen Schriften, teils methodisch, teils genetisch herausgebildet, dessen Grundprincip der Idealismus des Gedankens, eine mehr passiv, subjektiv, aristokratisch

[1]) Zeitschr. f. Philos. Bd. 57 S. 63 ff. 70. 73 ff. In den Untersuchungen üb. Echth. u. Zeitfolge platonischer Schr." fehlt Ueberweg noch diese Annahme, weshalb er dort mehr als Vermittler zwischen dem genetischen und methodischen Prinzip auftreten konnte („Untersuch." S. 89. 105—111. vgl. Zschr. f. Philos. 57. S. 56. 64—67. 70—73).

[2]) Namentlich in Opposition gegen Schleiermacher behauptet „Unters." S. 16—23. 57—62. Zschr. f. Ph. 57. S. 57—60.

[3]) Zschr. f. Philos. 57. S. 78 ff. Auch diese Annahme ist nur Ueberweg eigentümlich.

[4]) a. a. O. I. S. 212 und überhaupt I. Kap. VI; I. S. 497. II. S. 89. s. andere Stellen. in denen Widersprüche hervorgehoben werden, gesammelt bei Zeller, Ph. d. Gr. II. 1. 412 [3].

[5]) Die Sammlung d. platon. Schr. S. 119—154 nam. S. 120. 134—137. 139—143. 146.

[6]) Die Philos. d. Griechen Bd. II. 1 [3]. nam. S. 374—378. 445 ff. 470—477. 490 f. 541.

angelegte, durchaus theoretische Natur, die sich in Verachtung aller Empirie zum Schauen des Absoluten, der lichtvollen Harmonie der Ideen erhebt, und wieder nach Teichmüllers Zeichnung ist Plato gerade eine durchaus leidenschaftliche, energische, selbstbewusste, übermütige, eifersüchtige Natur, sind seine Schriften nur auf Grund äusserer Anreize und Beziehungen entstanden, nur für die Praxis und persönlich gemeint, nur Streitschriften[1]), ist seine Lehre nicht gravitierend in der Ideenlehre, sondern in der welterklärenden Parusie, eine mystische Erlösungslehre, ein hylozoistischer Pantheismus[2]), während bei Krohn im Gegenteil die pessimistische Transcendenz des Göttlichen, nicht die Parusie, auch nicht die Ideen, sondern die Idee des Guten der Kernpunkt des Platonismus und Plato nicht der Mann der metaphysischen Konsequenzen, der welterklärenden Principien, sondern der grosse Ethiker ist[3]) [4])? — Wer hat hier Recht? — —

[1]) Literar. Fehden im 4. Jahrh. v. Ch. Bd. I. S. 11, 13; Bd. II. S. 10, 14, 35 Anmerkung, S. 67, 75—90, 107, 235.

[2]) a. a. O. Bd. I. S. 9; Bd. II. S. 4—8, 11.

[3]) Die platon. Frage. nam. S. 130, 152, 160, 162 u. a. St.

[4]) Die übrigen Forscher können trotz vieler Eigentümlichkeiten ihrer Resultate weniger als Schöpfer originaler Typen angesehen werden. Socher betont nur das allmähliche weite Sichaufhellen des Systems neben dem frühen Bewusstsein der allgemeinen Grundzüge und das Hindurchgehen Platos durch die Stadien des Poetischen, des Dialektischen und des Dialektisch-Poetischen (über Platons Schriften S. 43 ff. 82—84. 89). Ganz ähnlich hebt Stallbaum (in seinen Ausgaben platon. Dialoge) nur das Chronologische und Genetische hervor und teilt Perioden ab. An Schleiermacher schlossen sich an namentlich Brandis, der nur die Strenge des Schleiermacherschen Erklärungsprinzips, der kontinuierlichen Einheit der Schriften ein wenig ermässigt (Handb. d. Gesch. d. griech.-röm. Philosophie II. 1. S. 160 f. 175. 177), aber doch didaktische Zweckerfüllung, organische Konstruktion und Methodik in ihnen erkennt (a. a. O. S. 151—177) und Suckow, so sehr auch seine Anordnung im Resultat von der Schleiermachers abweicht. Der genetischen Auffassung Hermanns hängen an: Schwegler, der dieselbe besonders scharf betont und sonst noch die Verschmelzung des sokratischen epagogischen Zwecks der Subjektsbildung mit der aristotelischen systematischen Darstellungsweise bei Plato hervorhebt (Gesch. d. griech. Philos. S. 179. 180); Steinhart, der diese Auffassung durch den Gedanken, dass in der Entwicklung eines Plato notwendig auch Methode liege und durch die Abweisung der allzu äusserlich kausalen Erklärungsweise nur ein wenig versöhnlich abtönt

Eine Elite von Geistern, wie sie selten im Reiche der Wissenschaft sich in einem Streitpunkte begegnete, hat um den platonischen Typus einen hundertjährigen Kampf geführt, und dieser Kampf hat wohl immer neue Seiten des grossen, farbenbunten Mysteriums Plato erschliessen, aber kein einiges Endresultat herbeiführen können, — da bleibt dem seiner Ohnmacht bewussten Intellect nur übrig, die Epigonenpflicht demütigen Schweigens zu üben oder — bescheiden sich an das Gegebene zu halten; dem Adlerflug entsagend in der Erde zu graben, die Buchstaben zu befragen, die Worte zu wägen, das Kleine und Einzelne auf seinen brauchbaren Gehalt hin zu prüfen.

Es bieten sich nun zwei solcher Einzelstellen, die scheinbar nichts mit einander zu thun haben; nur scheinbar, nur für den Unkundigen. Der platonische Typus gliedert, wie auch aus obiger Zusammenstellung ersichtlich, seine Bestimmtheit nach 4 Seiten hin, nach der Beantwortung der Fragen 1) nach Kern und Grundrichtung des Gedankeninhalts der platonischen Schriften, 2) nach der Thatsächlichkeit einer Selbstentwicklung

(ausser in seinen Einleitungen zu H. Müller's Übersetz. v. Platos Werken Zeitschrift f. Philos. Bd. 51. S. 224—266 nam. S. 235. 239 ff. und Zeitschr. f. Ph. Bd. 58. S. 32—102 nam. S. 42. 62 f.) und ihr gemäss an die Möglichkeit grösserer Verschiedenheit der Schriften an Inhalt, Form und Wert glaubt (Zschr. f. Philos. Bd. 58 S. 58 ff. 67 f.; Beck und Deuschle, letzterer nicht ohne weitgehende Konzessionen an das methodische Prinzip. Der Herbart'sche Typus hat eine erhöhte Bedeutung gewonnen durch die Wiederaufnahme, die er durch Strümpell (die theoret. Philosophie d. Griechen), allerdings nicht ohne wichtige Modifizierung erfahren. — Es sind im obigen Text nur in der heutigen Wissenschaft konkurrenzfähige Typen aufgeführt worden. Die Liste würde in Ausdehnung und Buntheit der Lächerlichkeit verfallen, wollte man alle abgestorbenen Typen früherer Zeit hinzunehmen, wie die Auffassung Bruckers und Burants, dass Plato den unverständlichen Mystiker spielt aus Eitelkeit, um sich die staunende Bewunderung des Volkes zu sichern, die Eberhards, dass Plato kein Philosoph, sondern ein Pädagoge sei, der nur die vornehme athenische Jugend zu tugendhaften Bürgern ausbilden wolle, die von Meiners, dass Plato ein Kompilator sei, der seine angesammelten Kenntnisse durchzudenken, zu ordnen weder sich die Mühe gab noch fähig war, der für seine schwache Kraft zu viel und zu früh schrieb, der bis ans Ende seines Lebens nicht genau wusste, was er behaupten oder verwerfen sollte, dessen „Republik" selbst in ihrer Verworrenheit und Unverständlichkeit die Mühe des Lesens nicht lohne u. a. m.

im platonischen Geist resp. im Gegensatz dazu einer methodischen Absicht in der Anordnung der Schriften, 3) nach der Bedeutung der Form, namentlich der dialogischen Dramatik, 4) nach den schriftstellerischen Motiven Platos. Die erste Frage kann niemals spät genug gethan werden; sie ist am besten das krönende Endresultat aller Einzelforschung. Die andern dagegen sind dringende Vorfragen, die in die Einleitung gehören, wie sie auch in der ewig mustergiltigen Einleitung Schleiermachers, unter Abweisung jener ersten Frage gestellt und beantwortet werden. Jeder, der diese Einleitung gelesen, weiss, dass diese Fragen notwendig zusammengehören, dass Schleiermacher aus der einen für die anderen argumentiert, dass sie in ihrer Vereinzelung nichts, in ihrer Gesamtbehandlung aber ein Resultat liefern, das nicht nur die Ordnungsbestimmung der Schriften, sondern die gesamte Auffassung Platos beherrscht. Nicht nur bei Schleiermacher, bei allen Forschern aller Parteien treten sie im innigsten Zusammenhang auf; ihre Lösungen bedingen sowohl sich gegenseitig wie die grundlegende Auffassung der Schriften, die Entscheidung in der sog. platonischen Frage. Im Folgenden sollen weniger diese Fragen selbst beantwortet, als für ihre Beantwortung einige vielleicht brauchbare Momente beigebracht werden. Warum die genannten Fragen solche Bedeutung haben? Weil sie das Verhältnis des Autors zu seinen Schriften betreffen. Die Frage nach der Bedeutung der Form soll deshalb auch nicht absolut, etwa im rein ästhetischen Sinne, sondern nur in jener Hinsicht, d. h. in ihrer Fruchtbarkeit für die Erkenntnis einer etwaigen inneren Entwicklung des Autors oder für die Erkenntnis seiner schriftstellerischen Motive beantwortet werden[1]); denn nach diesen beiden Gesichtspunkten zerfällt das Verhältnis des Autors zu seinen Schriften. Jedem, der Antwort auf unsere Fragen sucht, bieten sich als mögliche Erkenntnisquellen aus Platos eigenen Worten, als die sichtbarsten, bedeutungsvollsten und im wesentlichsten auch als die einzigen zwei Stellen, Phaed. 96A—100B für die Erkenntnis einer Entwicklung und Phaedr. 274B—278B für die Erkenntnis der schrift-

[1]) Deshalb sind auch im Thema die drei Fragen kürzer und deutlicher in zwei zusammengezogen worden.

stellerischen Motive Platos. Die Behandlung dieser Fragen wird sich deshalb wesentlich um die Interpretation jener Stellen bewegen.

I.

Die Bedeutung der Stelle Phaed. 96A—100B ist seit Schleiermachers Fingerzeig längst bekannt. Aber ebenso bekannt ist auch der schwere Streit der Forscher, ob die in ihr beschriebene Entwicklung dem Autor der Schrift oder dem redenden Sokrates historisch zugehört. Für den Anspruch Platos treten ein: Schleiermacher[1]), sein Antipode Hermann[2]), Susemihl[3]), Stallbaum[4]), Munk[5]) u. a.[6]). Unter diesen widmen nur Hermann und Susemihl der Streitfrage eine grössere argumentierende Behandlung. Eine ganze Anzahl von Forschern schlägt einen Mittelweg ein oder bleibt in ihrer Antwort unentschieden oder auch undeutlich, so Brandis[7]),

[1]) Übers. Platos. Bd. II. 3. S. 12.

[2]) Platon. Philos. S. 49 f. 528. 687 Anm. 631.

[3]) Genet. Entwickl. I., S. 3—5. 444—449; Jahns Jahrb. 77. S. 861—863. Prodromus S. 14; ganz besonders Philologus XX. S. 226 ff. Namentlich in „Prodromus“ und „Genet. Entwickl.“ giebt Susemihl auch Beziehungen auf den Plato in seinem Entwicklungsgang sicher ähnlichen Sokrates zu.

[4]) de Plat. vita, ing. et scr. p. VIII.

[5]) a. a. O. S. 497. 499.

[6]) z. B. R. Schöne, Über Platons Protagoras S. 73. Strümpell a. a. O. S. 124. vgl. S. 110 Anm. 2, wohl auch Socher a. a. O. S. 83 und Schwegler a. a. O. S. 46, da sie Plato die Kritik des Anaxagoras zuschreiben, u. a.

[7]) Handb. d. gr.-röm. Philos. II. 1. S. 139 Anm. glaubt Brandis, dass Plato offenbar eigene Jugenderinnerungen im Sinne habe, wo er des jungen Sokrates Beziehungen zur Naturphilosophie hervorhebe; dagegen Handb. II. 1. S. 10. 11. und Gesch. d. Entw. d. griech. Ph. I. 233 stützt er auf die Phädonstelle den Beweis für die naturphilosophischen Studien des Sokrates.

Ast[1]), Grote[2]), Zeller[3]), Bonitz[4]), Steinhart[5]), Teichmüller[6]), Krohn[7]) u. a. Als Hauptverfechter der sokratischen

[1]) a. a. O. S. 21 redet Ast von den Jugendbeziehungen Platos zum Anaxagoreismus und S. 150 lässt er in der Phädonstelle Sokrates die Geschichte seiner naturphilosophischen Studien erzählen.

[2]) a. a. O. Bd. II. S. 167[2] kann Grote nicht entscheiden, ob hier die Entwicklung des Sokrates oder Platos oder eines „supposed mind“ geschildert werde.

[3]) a. a. O. S. 116 Anm. 1[2] „Plato Phädon p. 96. A. ff., der (Plato nämlich) hier aber zunächst doch nur seinen eigenen Entwicklungsgang schildert“ und S. 293 Anm. 1[2] „Höchst unsicher ist aber auch die Vermuthung, dass Plato im Phädo 95 E ff. dem Sokrates seine eigene Entwicklungsgeschichte in den Mund lege.“ Diesem merkwürdigen Widerspruch hat Zeller in der 3. Aufl. eine Lösung gegeben. Dass die Stelle einen in der Hauptsache geschichtlichen Bericht über Sokrates' wissenschaftliche Entwicklung gebe, „ist schon deshalb sehr unwahrscheinlich, weil diese Entwicklung hier zu der platonischen Ideenlehre hinführt; davon nicht zu reden, dass wir durchaus nicht wissen, ob Plato selbst über die Bildungsgeschichte seines Lehrers genaueres bekannt war.“ a. a. O. [3] S. 49. Andererseits findet er auch „höchst unsicher, ja positiv unwahrscheinlich“ die Vermutung, dass Plato dem Sokrates seine eigene Entwicklungsgeschichte in den Mund lege. Das am sichersten Bezeugte aus Platos früherer Bildungsgeschichte, der Einfluss der heraklitischen Philosophie werde hier garnicht berührt. Die Stelle gebe überhaupt keinen biographischen Rechenschaftsbericht, sondern es werde in der Form eines persönlichen Bekenntnisses die allgemeine Notwendigkeit des Fortgangs von den materiellen zu den Endursachen und weiter zu den Ideen dargestellt. a. a. O. [3] S. 346 Anm. Zeller citiert hier zugleich Bonitz' gänzlich übereinstimmende Äusserung über diese Stelle.

[4]) Vgl. die vorhergeh. Anm.

[5]) In der Einleitung zum Phädon (H. Müllers Übers. Platos Bd. IV) S. 417 scheint Steinhart den Bericht auf Plato zu beziehen. Platons Leben S. 84 leugnet er diese Beziehung und sieht darin im grossen und ganzen eine wirkliche Darstellung der sokratischen Entwicklung. ib. S. 297 Anm. 71 findet er, dass der Widerspruch mit allem über Platos Genesis Überlieferten die Beziehung auf ihn verbiete, dass die thatsächlichen Erkenntniswege dagegen mit grosser psychologischer Wahrheit bezeichnet seien, zwar mit einer Idealisierung, insofern der Endpunkt die Ideenlehre sei; aber auch Plato sei zu dieser auf anderem Wege gelangt. In Rücksicht auf einzelne andere auf Sokrates nicht passende Züge thäte man am besten, hier überhaupt eine Zeichnung der möglichen Entwicklung eines wahren Philosophen zu sehen, doch unter Durchblicken der Gestalt des Sokrates.

[6]) Liter. Fehden I. S. 123 nennt er hier erst Sokrates-Plato, dann Plato Überwinder des Anaxagoras.

[7]) weicht mit Absicht der Frage über den Zeugniswert des Phädon

Ansprüche sind zu nennen Boeckh[1]), Ueberweg[2]), Schaarschmidt[3]), Krische[4]), Volquardsen[5]) u. a.[6])

Im Vordergrunde des Streites stehen zweifellos, die Argumente der übrigen mit aufnehmend, Hermann und Susemihl für Plato und Ueberweg für Sokrates[7]). Hermann (S. 50) begründet seine Ansicht durch die Berufung auf den innigen Zusammenhang der dargestellten Entwicklungsstadien mit der platonischen Ideenlehre und unter Abweisung oder Abschwächung entgegenstehender xenophontischer und aristophanischer Stellen auf die Unkenntnis früherer Philosopheme bei Sokrates. Letztere wird von Boeckh, Ueberweg u. a. bestritten, ersterem von Ueberweg (Unters. S. 92) andern Gegengründen gegenüber keine zwingende Bedeutung zugeschrieben. Die bestimmtere Beziehung auf die Ideenlehre trete c. 49 (100 B) ein. Ueberweg selbst stützt seine Ansicht darauf, dass es hier wesentlich ankomme auf die Abwendung von den Dingen und das καταφυγεῖν εἰς τοὺς λόγους, auf den Fortgang zu der von Sokrates begründeten Begriffslehre; dass Plato wohl seinen Lehrer pietätvoll zum Platonismus erheben, aber nicht sich die von Sokrates ausgeführte Kritik der Naturphilosophie und den selbstständigen Fortschritt zu einer neuen Betrachtungsweise anmassen dürfe;

---

für eine naturphilosophische Entwicklungsperiode des Sokrates aus, nimmt aber im folgenden eine solche an (Sokrates und Xenophon S. 28).

[1]) De Socr. rer. physic. stud. Berliner Sommerkatalog 1838 S. 5 ff. abgedr. Gesamm. kl. Schriften Bd. IV. S. 432—435. Boeckhs Hauptgrund, ausser dem Hinweis auf Aristoteles' Schweigen, ist auffallend äusserlich. Der Hauptsatz des Anaxagoras vom νοῦς sei zu Platos Zeit, zumal bei Platos reicher Jugendbildung, viel zu bekannt gewesen, als dass er ihn durch den Zufall einer Vorlesung aus einem Buche des Anaxag. erst mit Staunen vernommen haben sollte (S. 434. S. 6). Für Sokrates sei dies eher denkbar. Ausserdem werde wohl auch der Verkehr des Sokrates mit Euripides jenem das Studium des Anaxag. nahe gebracht haben (S. 435. S. 7).

[2]) „Untersuch." S. 92 ff. Philologus XXI. S. 20—30.

[3]) a. a. O. S. 74. 131. nur Platos Ideenlehre sei angeknüpft.

[4]) Forschungen auf d. Geb. d. alten Philos. Bd. I. S. 210 f. vgl. auch S. 218 u. 225.

[5]) Rhein. Mus. 1864. S. 514 ff.

[6]) z. B. Köchly, akad. Vorträge S. 295.

[7]) Über die ausser diesen allein noch ausführliche Besprechung der Stelle bei Volquardsen siehe unten.

dass die kritisierte Lehre nicht, wie Aristoteles für Platos Jugendrichtung angebe, dem Heraklit, sondern dem Empedokles angehöre; dass endlich völlige Nichtbefriedigung von der Naturphilosophie als Endresultat von Sokrates, nicht von Platos Denkentwicklung gelten könne. Susemihl in seiner Kritik der Ueberweg'schen Ansicht[1]) zeigt, dass der Bericht nicht historischen, sondern dogmatischen Zwecken diene, womit allerdings für die Lösung der Frage nichts gewonnen ist[2]), zumal auch Ueberweg dem in seiner Replik[3]) ausdrücklich zustimmt; ferner zeigt Susemihl, dass die bestimmteste Beziehung auf die Ideenlehre nicht erst 100 B, sondern schon weit früher auftrete[4]),

---

[1]) Philol. XX, S. 226 ff.

[2]) Selbst in der Erweiterung zu Steinhart's, ja Zeller's und Bonitz' Auffassung (s. die obigen Anmerkg.) hebt dieses Moment die Streitfrage nicht auf, so lange noch ein winziges Körnchen historischer Thatsächlichkeit zugestanden wird. Alles für Fiktion zu erklären, dieses Argument ist niemals in der Wissenschaft zu widerlegen: solche Leugnung ist eine Verlegenheitsauskunft, die zu ihrer Giltigkeit schwere Beweise fordert; schon jene Auffassung ist, wie dies namentlich bei Zeller und Steinhart ersichtlich, eine Folge längeren Schwankens nach beiden Seiten hin. Wenn „die allgemeine Notwendigkeit des Fortgangs von den materiellen zu den Endursachen etc." dargestellt wird, so hat diese Notwendigkeit doch auch eine gewisse rückwirkende Kraft, und der Empirismus erscheint als das psychologisch erste, natürliche, die Staffel zur Metaphysik. Wenn die historisch-psychologische Möglichkeit des in dem Bericht geschilderten Fortschritts klar ist und sich kein Moment gegen, und ein weniges für die historische Thatsächlichkeit sagen lässt, so wird man kein Recht haben, sie ganz zu leugnen, zumal das Historisch-Persönliche selbst als ein wichtiges Argument erscheint und gerade das Packende, Hohe und Werthvolle der in der ganzen Phädonstelle gebotenen Argumentation ausmacht. Vor allem aber ist der vorgeführte Fortgang nicht in der Fiktion eines persönlich thatsächlichen ein „allgemein notwendiger", sondern mindestens zum Teil (z. B. in der Erreichung der Ideenlehre) ein wirklich persönlich thatsächlicher und kein allgemein notwendiger, wenigstens nicht als solcher hier bewiesen. Der Fortgang zu der teleologischen Auffassung (97 C) und der Fortgang zu den λόγοι (99 D E) ist z. T. ein persönlich zufälliger (97 C), mindestens aber in beiden Fällen nur ein psychologisch erklärter, nicht entfernt ein logisch notwendiger. Wenn er aber nicht von A bis Z ein logisch notwendiger ist, so ist er ein psychologisch-historischer, denn sonst hätte er ja kein Recht, hier vorgeführt zu werden.

[3]) Philol. XXI, S. 21.

[4]) a. a. O. S. 232.

was ihm Ueberweg zugeben muss[1]); dass das καταφυγεῖν εἰς τοὺς λόγους nicht sokratisch, sondern platonisch gemeint sein müsse, weil ausdrücklich 100 A Ende und B Anfang die sachliche Identität des vorletzten und letzten Stadiums betont werde; dass weder die im Phädon noch die bei Aristoteles gegebene Entwicklungsgeschichte entfernt auf Vollständigkeit Anspruch mache. Schliesslich nähern sich Susemihl und Ueberweg doch schon sehr, wenn ersterer zugiebt, dass manche Züge der platonischen Entwicklungsgeschichte auch mit der sokratischen übereingestimmt[2]), dass Anaxagoras wohl den gleichen Eindruck auf Sokrates wie auf Plato gemacht haben[3]), letzterer, dass einzelne Erinnerungen an eigene Lösungsversuche Platos wohl das Bild beleben mögen[4]). Aber diese Concessionen können der Streitfrage nicht entfernt ernstlichen Frieden geben. Sie spitzt sich auf die Einzelfragen zu: Wer bietet, nach allem, was wir von ihm wissen, eher Möglichkeiten und Anhaltspunkte für eine Kenntnis und Kritik der Naturphilosophie? Für wessen Lehre war solche Kenntnis und Kritik notwendiger? Wem gehört die in der Phädonstelle gegebene Kritik an? Dass Plato teils infolge seiner persönlichen, teils infolge der Zeitumstände mehr Gelegenheit hatte, in seiner Jugend naturphilosophische Lehren kennen zu lernen, wird selbst von den Gegnern der platonischen Ansprüche (namentlich Boeckh[5]), zugestanden. Dass der Aufbau des platonischen Systems eine tiefgreifende Beschäftigung und Auseinandersetzung mit der vorsokratischen Naturphilosophie voraussetzt, ist ein Satz von allgemein anerkannter Gewissheit. Dass Sokrates die hier schon p. 96 auftretende Kritik oder auch nur den ersten Teil derselben — denn das spätere hält niemand für sokratisch — geliefert haben könne, darf nur behaupten, wer nicht nur die dem Xenophon entnommenen, sondern alle jetzt bestehenden Vorstellungen von der sokratischen Philosophie kurzweg über den Haufen werfen will. Woran scheitert hier die Naturphilosophie? An dem Widerspruch des Eins und des Vielen,

[1]) a. a. O. S. 21, 25.
[2]) a. a. O. S. 236, vgl. oben S. 8, Anm. 3.
[3]) a. a. O. S. 237.
[4]) a. a. O. S. 25, 26.
[5]) a. a. O. S. 434 (S. 6).

des Seins und Werdens. Es ist ungereimt, dass die Eins zur Zwei werden könne, was doch beim Werden geschieht; es ist ungereimt, dass durch Hinzufügen und Trennen eines Dinges dasselbe erreicht werden soll: nämlich Zwei (96 A 97 A B) etc. etc. Es ist ungereimt — ja, aber nur, wenn die Eins, die Zwei etc. absolute Realität geniessen, wenn sie mehr sind als blosse Denkbeziehungen. Wer wird es wagen, den Sokrates zum ontologischen Metaphysiker zu machen? Für Plato war diese skeptische Hypostasierung der Relationsformen des Denkens zu absolut realem Sein eine notwendige Durchgangsstufe zur Ideenlehre, wie dies die Auseinandersetzungen in solchen schon äusserlich als nicht sokratisch gekennzeichneten Dialogen wie Sophistes und Parmenides zeigen. Die Naturphilosophie scheitert hier an den Grenzmauern der Metaphysik. Von hier bleibt nur übrig, in Skepsis zu versinken — das gilt weder von Plato noch von Sokrates — oder in der Metaphysik Rettung zu suchen — das gilt nur von Plato. Dem Einwand Ueberwegs, dass von einer Nichtbefriedigung an der Naturphilosophie als Endresultat bei Plato nicht die Rede sein könne, sondern nur bei Sokrates, ist zu entgegnen, dass von einer Nichtbefriedigung an der Naturphilosophie hier gar keine Rede ist und deshalb auch nicht von Sokrates. Im Phädon selbst lässt ja Plato mit grosser Befriedigung ein kühngeniales, naturphilosophisches Gemälde sich erheben; die Ideenlehre, die hier zunächst als Endresultat erscheint (100 B ff.), macht doch den Anspruch, den Makrokosmos zu umspannen; ja schon vorher (97 C—98 B) wird eine bestimmte Erklärungsweise für die Gestalt der Erde (97 D E), für die Bewegungen (98 A) etc. gelobt und als befriedigend erklärt. Die Naturphilosophie wird hier garnicht von einem Feinde der Naturphilosophie, sondern eine materiell ätiologische Naturphilosophie von einer spekulativen widerlegt. Diese Widerlegung, die schon Trieb und Material zu einer neuen Kosmologie in sich barg, konnte Plato mit Fug und Recht sich zuschreiben. Was Sokrates an jener Naturphilosophie auszusetzen hat, lautet ganz anders. Die beiden Stellen darüber[1]) gehören zu dem sichersten, was wir

[1]) Xen. Mem. I, 1, 11—16. IV, 7, 5—7.

von Sokrates wissen, zu jenen 7 Kapiteln, die selbst Krohn[1]) an den Memorabilien als echt gelten lassen muss. Sokrates nennt die Naturphilosophen μωραίνοντες[2]), vergleicht sie τοῖς μαινομένοις[3]) und findet, dass man Gefahr laufe, „Unsinn" zu reden wie Anaxagoras[4]). Es dürfte schwer sein, in der Geschichte der Philosophie ein Beispiel zu finden, dass ein Denker ähnlich die eigene Vergangenheit beschimpft. Aber Sokrates bringt auch „Gründe" gegen die Naturphilosophie vor: 1. dass es wichtigere Dinge zu thun gebe[5]), 2. dass solche Forschungen über die Grenzen des menschlich Möglichen hinausgingen[6]), 3. dass man damit den Göttern misfiele, die den Menschen jene Grenzen zu stecken für gut befunden[7]), 4. dass krasser Widerstreit unter den Naturphilosophen selbst die Nichtigkeit ihrer Forschungen zeige[8]); 5. dass diese gänzlich nutzlos seien, zumal jene doch höchstens die Gesetze kennen, aber doch nicht Naturerscheinungen erzeugen könnten[9]). Man stelle die hier und die im Phädon gegebenen Gründe gegen die Naturphilosophie in Vergleich und frage sich: In welchen liegt ein wirklicher Bewusstseinsfortschritt, eine objektiv logische Widerlegung — denn bewusstlos mechanisch oder sinnlos sprunghaft geschah doch wohl eine Wandlung des Denkens weder in Plato noch in Sokrates — und in welchen liegt ein naives, instinctives Noli me tangere, ein geringschätzendes Inschrankenweisen von Dingen, die über den Horizont gehen? Heisst das Sokrates herabsetzen? Es giebt eben zwei Typen grosser Männer: in den einen, harmonisch allseitigen Naturen concentriert sich alles Gegebene und trägt sich selbst zum Ausdruck, zur schönen Vollendung und Krönung empor. Die andern sind einäugige

[1]) Sokrates und Xenophon S. 147f.

[2]) Xen. Mem. I, 1, 11.

[3]) ib. I, 1, 14. Mit Wahnsinn wird gewöhnlich eine Erscheinung verglichen, die der eigenen Psyche fremd und unbegreiflich gegenübersteht. Wo finden sich bei Plato ähnliche Aeusserungen über die naturphilosophischen Gegner?

[4]) ib. IV, 7, 6.

[5]) ib. I, 1, 12. IV, 7, 5.

[6]) ib I, 1, 13. IV, 7, 6.

[7]) ib. IV, 7, 6.

[8]) ib. I, 1, 13. 14.

[9]) ib. I, 1, 15. IV, 7, 5.

Fanatiker, für den Einfluss der Aussenwelt weniger zugänglich, in ihrer Grundrichtung felsenfest und unwandelbar, klein am einen Seelenteil und Riesen am andern — aber sie bereichern die Welt mit einem neuen Princip; die scharfe Spitze, auf welche ihr ganzes Sein sich sammelt, zieht eine neue tiefe Furche in das Geistesleben der Menschheit. Darum eben war Sokrates der Schöpfer der Ethik, weil ihm die Natur für die Kosmologie jedes Organ versagt. Als gesunde Einseitigkeit schiesst sein ethischer Drang aus der Erde empor, ohne dass ein logisches Ueberwinden ihn erst künstlich gezeugt hätte.

Es giebt zweierlei Verzichten im Reiche des Denkens: ein Verzichten vor der Wissenschaft und ein Verzichten nach der Wissenschaft. Jenes liebt seine engen Grenzen, hat nie den Trieb zum Höhenflug empfunden und nennt wie der biedere Hans die Flügel des Pegasus nutzlos. So[1]) verzichtet Sokrates auf die Kosmologie. Er begreift sie nicht; ἐθαύμαζε δ'εἰ μὴ φανερὸν αὐτοῖς ἐστιν ὅτι τοῦτο οὐ δυνατόν ἐστιν ἀνθρώποις εὑρεῖν (I. 1, 13), ὠφέλειαν οὐδεμίαν οὐδ' ἐν τούτοις ἔφη ὁρᾶν (IV. 7, 5). Er hätte sie verstanden, wenn sie durch freie Erzeugung von Jahreszeiten, Winden etc. den Forschenden oder andern praktischen Nutzen gebracht hätte; aber dass den Kosmologen an der blossen Erkenntniss der Naturgesetze soviel liegen kann, ist ihm unverständlich (I. 1, 15). Anders jenes zweite Verzichten. Es ist das Verzichten nach der Wissenschaft, das Plato im Phädon ausspricht. Die Ueberwindung der Naturphilosophie geschieht im Phädon ganz nach jenem Gesetze, das für den Fortschritt im Denken des Einzelnen wie der gesamten Wissenschaft stetig gilt; ja, sie ist das herrlichste Muster dafür. Die Ueberwindung eines Standpunkts geschieht dadurch, dass das Denken sich unbefriedigt fühlt von der bisherigen Erklärungsweise, dass es deren Ungenügen für gewisse im Bewusstsein auftauchende Phänomene einsieht, dass es den Abgrund eines Rätsels schaut, wo es früher gleichen, ebenen Boden glaubte. Die Rätsel des Substanz- und Kausalbegriffes, in denen sich die nahende Metaphysik ankündigt, erwachen in Platos Seele und überwinden in ihm die Naturphilosophie.

[1]) Siehe die Citate Anm. 5—9 der vor. S.

Sokrates hat diese Rätsel nie geahnt. Er verlacht den Widerspruch der Naturphilosophen, dass τὸ ὄν den einen ἕν μόνον, den andern ἄπειρα τὸ πλῆθος, den einen alles Sein und Ruhe, den andern Werden und Bewegung ist [1]). Bei Plato frisst dieser Widerspruch in der eigenen Brust und gerade aus ihm heraus überwindet er die Naturphilosophie. Man sieht es deutlich, Sokrates steht in seinem Denken mehr noch diesseits, Plato bereits jenseits der Naturphilosophie. Hochbedeutsam ist die Kritik, die Sokrates in den Memorabilien an Anaxagoras ausübt. Im Phädon ist Sokrates-Plato durch die These vom νοῦς auf Anaxagoras aufmerksam geworden und sein Tadel richtet sich dagegen, dass Anaxagoras diesen νοῦς nicht zur Welterklärung verwertet, sondern die physikalische Erklärungsweise noch beibehalten [2]). Bei Xenophon [3]) redet Sokrates gar nicht vom νοῦς. Anaxagoras redet „Unsinn", nicht aus jenem tiefgreifenden platonischen Grunde, weil seine ganze Erklärungsmethode eine falsche, sondern weil einige seiner physikalischen Behauptungen gegen die gesunden Sinne gehen. Ganz nach Laienart werden von Sokrates einige am meisten in die Augen springenden, excentrisch erscheinenden Sätze herausgeholt und an das schwache Licht einer naiven Empirie gehalten für Unsinn erklärt. Wenn Sokrates einst Anhänger der Naturphilosophie war, musste er sie in sich selbst widerlegt haben; wenn er sie widerlegte, musste er sie ganz, ihre ganze Methode, ihr grundlegendes Erklärungsprinzip widerlegen. Aber was thut er hier? Er widerlegt gar nicht ihre physikalische Erklärungsweise, sondern er widerlegt sie physikalisch-empirisch, indem er die Erklärungsweise selbst ruhig zur seinigen macht. Giebt es einen stärkeren Beweis, dass Sokrates nie daran gedacht, eine in ihm vorhandene Naturphilosophie in sich selbst zu logischer Überwindung zu bringen? Von Wichtigkeit dürfte dagegen sein, dass Plato die Antinomie der Einheit und Vielheit, die den Sokrates-Plato nach dem Phädon seiner naturwissenschaftlichen Jugendüberzeugung abwendig gemacht, in der Republik [1]) als intellektuellen Stachel und als bestes Mittel zur Abwendung von der Empirie für die Erziehung der Jünglinge empfiehlt und im Philebus [2]) halbspöttisch, aber ohne Zweifel an ihrer Bedeutung als einen wichtigen [3]), namentlich für junge Leute verlockenden, zur Skepsis anreizenden Satz hinstellt, wozu H. Müller [4]) die richtige Bemerkung macht, dass Plato wohl diese Wirkung an sich selbst erfahren haben mag. Aber noch mehr. Kein Mensch zweifelt, dass unter dem Eleaten, der im Sophistes den Eleatismus widerlegt, eben so gut Plato zu verstehen sei, wie unter dem Athener der Leges. Da ist nun im Sophistes [5]) ganz im selben Sinne nur noch genauer und umfassender von der vorsokratischen Naturphilosophie die Rede. Da wird sie ganz ebenso dadurch überwunden, dass ihre Voraussetzungen, ihre erklärenden Grundthesen wie: dass das Eine werde, dass das Warme mit dem Kalten sich mische etc., für unbegreiflich erklärt werden. Da äussert sich ganz ebenso der Redende: als er noch jünger war, habe er sie vollkommen zu begreifen geglaubt, jetzt aber verstehe er sie nicht mehr, was ganz in gleicher Weise aus Platos ironischer Sprache übersetzt heisst: früher habe er diese Anschauungen geteilt, jetzt aber nicht mehr. Und hier kann jedenfalls von Sokrates nicht die Rede sein.[6]) So erscheint es also nötig, anzunehmen, dass jener Phädonische Bericht sich auf Plato und nicht auf Sokrates beziehe.

[1]) Xen. Mem I, 1, 14.
[2]) Phaed. 97C—99.
[3]) Xen. Mem. IV, 7, 7.

[1]) Rep. 523E, 524.
[2]) Phileb. 15D.E, 16.
[3]) Dass eine Geisteswandlung durch immanente Gedankenentwicklung, durch Antinomieen speciell geschehe, ist nichts so unerhörtes. Erdmann (Kant's Proleg. 1878, LXXXIII) leitet die Umwälzung des Jahres 1769 bei Kant so ab. Paulsen (Vierteljahrsschr. 1878, II, S. 496) stimmt dem z. T. bei.
[4]) Übers. Platos Bd. IV. S. 762. Anm. 8.
[5]) Sophist. 242C—243C nam. 243BC.
[6]) Sehr merkwürdig ist zu sehen, wie Steinhart im Widerspruch mit seiner Auffassung der Phädonstelle zugiebt, dass jene (oben im Text hervorgehobenen) Worte sehr charakteristisch für die Bildungsgeschichte des platonischen Geistes seien (Einleit. zu H. Müllers Übers. Bd. III. S. 450). Ähnliche mit jener Auffassung unvereinbare Zugeständnisse ib. S. 433.

Wie fern Sokrates alle Ontologie gelegen, kann man an seinen Gottesbeweisen[1]) sehen; wie er sich mit einer populären, praktisch anthropocentrischen Teleologie und dem consensus gentium begnügt.[2]) Das sind nicht die Beweise eines Denkens, das durch die kosmologische Aetiologie hindurchgegangen, das sind die Beweise eines in seinem Horizont zufriedenen Gewissens, das sich noch durch keine Himmelsstürmereien seinen Frieden geraubt hat. Man vergleiche damit die ontologisch-kosmologische Argumentation in Platos Leges[3]) gegen die namentlich der Jugend nahetretende atheistisch-mechanistische Weltanschauung.[4]) Ausdrücklich werden die Teleologie und der consensus gentium als Gottesbeweise, von der umbra Kleinias vorgebracht, abgewiesen, weil sie keinen Materialisten überzeugen würden, weil diese unschuldigen Argumente aus einer Unkenntnis der psychischen Gründe der atheistisch-materialistischen Anschauungen hervorgehen, die eine logisch überwindbare Unwissenheit sei.[5]) Und die höhere Widerlegung geschieht nun durch die kosmologische Aufweisung der prima causa nascendi und durch den echt ontologischen Nachweis, dass aus dem Begriff der Seele ihre primäre Präexistenz folge. Also wohl gemerkt! Die sokratischen Argumente verraten nur, dass ihr Autor nie Materialist war. Die platonischen, ontologisch wie im Phädon, treiben wirklich durch logische Widerlegung jene beliebte Jugendüberzeugung aus und haben sie schon ausgetrieben.[6]) Ist es so kühn zu schliessen, dass sie auch in Plato dies gewirkt? —[7])

[1]) Xen. Mem. I, 4. IV, 3.

[2]) vgl. Zeller a. a. O. [2] S. 116. 117.

[3]) Leg. X, 885—899.

[4]) Es ist nicht gleichgültig, dass Theätet, dieses Ideal eines edlen, wissenstüchtigen, aufstrebenden Jünglings, auf dem das Auge des Autors mit sichtlichem Wohlgefallen ruht — nur die Brüder Platos in der Republik sind noch ähnlich sympathisch gezeichnet — gesteht (Sophist. 265 CD): seine Jugend bewirke, dass er oft auch zur mechanistisch-atheistischen Anschauung hinüberschwanke. Was soll dieses Geständnis? Es liegt wahrhaftig nahe, darin eine eigene Jugenderinnerung Platos zu sehen.

[5]) Leg, X, 886 A B.

[6]) ib. 888 C.

[7]) Über Volquardsens Besprechung unserer Stelle (Rhein. Mus. 1864.

Es gilt uns vor Überschätzung und vager Ausbeutung des kleinen, als gewonnen angenommenen Resultats zu schützen.

S. 505 ff.) genügt eine kurze Erörterung, zumal sich V. in einem gänzlichen Ignorieren alles früher, namentlich in der Polemik zwischen Ueberweg und Susemihl Gewonnenen gefällt. Die Darstellung der Geistesentwicklung vorsokratischer Denker (S. 505—513) beweist an und für sich natürlich nicht mehr für Sokrates als für Plato. Aber ein Analogieschluss aus ihr ist ebenso unberechtigt für Sokrates wie berechtigt für Plato, weil jener sich ja zur Vergangenheit anders verhielt als die vorsokratischen Denker zu einander, nämlich antipodisch, dieser aber wieder fortsetzend. Weiter soll (S. 514—516), um auf längst widerlegtes, Boeckh nachgesprochenes nicht erst einzugehen, die im Phädon geschilderte Emancipation von der Naturphilosophie in Sokrates' Entwicklung fallen 1) weil die Naturphilosophie Sokrates bekannter gewesen sein muss als Plato, der in seiner Jugend andere als philosophische Interessen hatte. 2) weil die Naturphilosophie Plato bekannter gewesen sein muss als Sokrates, da damals Anaxagoras so allgemein bekannt war, dass ihn Plato nicht erst durch den Zufall einer Vorlesung kennen lernen konnte. 3) weil die Naturphilosophie Sokrates bekannter gewesen sein muss als Plato, da gerade zu Sokrates Jugendzeit diese Systeme sich öffentlich bekannt gaben. Man wird gestehen, dass diese Argumente genau so gefährlich sind wie die erdgesäeten Ritter des Jason, die sich gegenseitig im Waffenkampfe niederstrecken. Gegenüber der staunenswerten Behauptung V.s, dass eine Übereinstimmung in der Art der Abweisung der Naturphilosophie zwischen dem xenophontischen Sokrates (I, 1. IV, 7) und dem phädonischen bestehe, sei auf die obigen Erörterungen hierüber verwiesen. Die Hauptargumentation aus dem vermeintlich durchaus sokratischen Charakter der Widerlegung der Naturphilosophie (S. 515—520) verrät eine Auffassung Platos, in der mit V. übereinzustimmen niemand sich rühmen wird. Es ist hier von Begriffen die Rede. Sokrates hat nach Aristoteles die Begriffslehre erfunden und redet bei Xenophon von den *γένη* der *πράγματα*. Folglich sei hier alles sokratisch. Die Einführung der Ideenlehre geschehe erst 102 A. In einer Anmerkung (S. 518) wird noch zugegeben, dass Plato, wo er von der Zusammensetzung der Begriffe zu einem System rede, etwas von seiner Lehre mit einfliessen lasse. Also das spezifisch platonische, der Ideenlehre Angehörige liege nur in der Zusammensetzung der sokratischen Begriffe zu einem System? So arg ist Plato noch nie geschmäht worden. Weiss denn V. nicht, was alles der Ideenlehre noch weit wesentlicher ist, sie hauptsächlich vom Sokraticismus scheidet, dass Plato den Ideen selbständige Existenz, objektive Realität und Superiorität über die Dinge zuschreibt, sie absolut setzt, sie zu Gründen der Erscheinungen macht und diese durch die Methexis mit jenen verbinde und dass alles dieses schon in der ganzen Erörterung von 99 E—101 E auftritt? 99 D beginnt die Hinwendung zu den *λόγοι*, noch Bedenken übrig lassend, ob die sokratischen gemeint

Es ist damit, wenn überhaupt etwas, nur die Existenz einer genetischen Entwicklung Platos und, wie man zugeben muss, einer langen, tiefgreifenden, vielfach abgestuften Entwicklung bewiesen und für die Erkenntnis des genaueren platonischen Entwicklungsganges, namentlich inwieweit er sich in den Schriften ausspricht, ein vielleicht brauchbares Moment geliefert. Darin allein bestand unsere Aufgabe. Aber die Bestimmung über die Verwertung dieses Moments und jeder entfernt aussichtsvolle Versuch, jenen Entwicklungsgang zu finden, zumal in dem phädonischen Bericht ganz gewaltige Lücken der Gedankenthätigkeit klaffen und in der scheinbaren Entwicklung doch nur einzelne sprunghafte Resultate auftreten, fordert die ausführlichste Analyse und eine im grossen Stil angelegte Vergleichung sämtlicher Dialoge. Deshalb ist R. Schöne nicht zuzustimmen, wenn er[1]) schon aus der Beziehung der Phädonstelle auf Plato folgert, dass Plato niemals reiner Sokratiker gewesen ist. Einerseits ist noch garnicht der Zeitpunkt der platonischen Entwicklung gegeben, in welchen jene stärksten Einwirkungen der Naturphilosophie und die hier betonte Befreiung von ihr fallen; es lässt sich — und die aristotelischen Worte schliessen einen noch stärkeren naturphilosophischen Einfluss in späterer Zeit nicht aus — gar manches für die nachsokratische Zeit anführen z. B. der schwere Ringkampf mit den naturphilosophischen Richtungen in den doch gerade weniger sokratischen erkenntnisstheoretisch-dialektischen Dialogen, die so gänzlich verschiedene höhere Auffassung des

sind. Aber schon 99 E 100 A werden die gewählten Worte in dem Sinne korrigiert, dass den Ideen objektive Realität zukommt, und wird alles Folgende nur eine ausführliche Erklärung des hier schon gesagten genannt. 100 B wird schon die selbständige Existenz und der absolute Charakter der Ideen betont, 100 C ff. wird die kausale Superiorität der Ideen über die Erscheinungswelt und die Lehre von der Methexis auseinandergesetzt u. s. f. Man vergleiche nur zu dem hier gewählten Beispiel der Idee des Schönen die krasseste Leugnung jedes absolut Schönen bei Sokrates (Xen. Mem. III, 8, 4—7, IV, 6, 9), wodurch die ganze Kluft zwischen Sokrates und Plato so recht deutlich wird. Wo bleibt da der Sokraticismus der Phädonstelle? Dazu nehme man noch, dass schon, wie oben zu zeigen versucht wurde, die Widerlegung der Naturphilosophie 96 C—97 B sokratisch unmöglich ist.

[1]) Über Platons Protagoras S. 73.

Protagoras im „Theätet“ als im „Protagoras“ u. dergl. Andererseits ist es doch nichts gleichgültiges, dass Plato schon in der Form fast aller seiner Schriften unter dem Banne des Sokrates zu stehen, als blosses Organ seines Geistes zu fühlen sich bekennt. Die Geschichte kennt doch kaum ein Beispiel, dass ein Mensch einem Menschen ein pietätvolleres, kostbareres Denkmal gesetzt — da heisst es doch eine berechtigte Forderung, nicht von vornherein jede Möglichkeit auszuschliessen, dass der Einfluss des Sokrates mächtig genug war, während der Dauer seiner Herrschaft in dem jungen Plato andere naturphilosophische Tendenzen zurückzudrängen — die Geschichte der Philosophie bietet genug Analogien hierfür.[1])

Es sind bereits oben einige platonische Schriftstellen zum Vergleich mit der Phädonstelle herangezogen, die eine Entwicklung des Autors zu bekennen scheinen. In gleichem Sinne zeugt die häufige Betonung, dass ein unendlich weiter und schwieriger Weg zum Wissen hinaufführe.[2]) Woher weiss dies Plato? Doch wohl aus eigener Erfahrung. Wenn Plato dagegen protestiert, das die Erkenntnis als fertiges Objekt der Seele eingesetzt werden könne,[3]) wenn er energisch erklärt, dass eine περιαγωγή, eine weite, schwere ἐπάνοδος der Seele zur Erreichung der Erkenntnis selbst für die göttlichsten Naturen nötig sei,[4]) so liegt doch darin das Geständnis, dass auch in Plato das Wissen ein durch lange Wandlungen Gewordenes sei. Wenn Plato dem Erwählten unter den Erwählten erst im Alter von 50 Jahren gestattet, zum Lichte der Wahrheit geführt zu werden,[5]) — man denke diese Forderung im

[1]) vgl. Steinharts treffende Ausführungen Ztschr. f. Phil. Bd. 58. S. 70.

[2]) vgl. nam. die Stellen über Geisteserziehung in der Republik und den Gesetzen, vor allem das VII. Buch der Republik, das hier vollständig als Citat ausgeschrieben werden müsste: Sympos. 210. 211; auch Phaedr. 248 A B C; Tim. 28 C; die Äusserung Soph. 234 D E, dass man im reiferen Alter die Jugenderinnerungen ändere, das Kleine für gross ansehe etc. nennt Steinhart (Einleit. zu H. Müllers Platonübers. Bd. III. S. 559 Anm. 29 mit Recht ein bedeutendes Wort, das gewiss aus Platons eigener Seele gesprochen ist.

[3]) Rep. 518 B C.

[4]) Rep. 521 C u. a. Stellen des VII. Buchs.

[5]) Rep. 540 A vgl. 517 B *τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι.*

Munde eines modernen Philosophen — heisst das nicht laut bekennen, dass dem eigenen Denken die Wahrheit erst sehr spät zu Teil wurde, heisst das nicht in gewissem Sinne protestieren gegen die eigenen Anschauungen vor der Reife des Alters?

Den direkten Zeugnissen platonischer Schriftstellen für eine reiche Gedankenentwicklung Platos würden sich naturgemäss indirekte anreihen, d. h innere Widersprüche und gedankliche Verschiedenheiten der Dialoge unter einander. So plausibel, einfach und schlagend die Berufung auf solche Zeugnisse erscheint, so müssen wir doch darauf verzichten, weil sie auf die mannigfaltigsten Einwände stösst, deren Erledigung den gesamten Umkreis aller Platoforschung im Grossen und Einzelnen umspannen würden. Da wird der Widerspruch durch Athetese des einen widersprechenden Dialogs getötet — das ist das bekannteste Mittel; oder die eine widersprechende Äusserung und der ganze Dialog wird nicht als der wirkliche Ausdruck der damaligen Anschauung des Autors angesehen, sondern als die bewusste, aus didaktischen Gründen gegebene Wiedergabe seiner weit früheren Anschauung,[1]) wodurch allerdings nicht jede Entwicklung aufgehoben, aber doch auf die Zeit vor aller Produktion beschränkt wird; oder die eine der feindlichen Lehren, mag sie noch so einschneidend und beherrschend auftreten, wird für Ironie erklärt;[2]) oder für Auffassung von

[1]) So erklärt Ueberweg das Fehlen der Ideenlehre im Protagoras und in den kleineren Dialogen (Zschr. f. Philos. Bd. 57, S. 63, S. 75 unten); ähnlich Brandis a. a. O. S. 167, 168 u. a. Forscher der Schleiermacherschen Richtung.

[2]) So erklärt Bonitz den krassen Hedonismus des „Protagoras", der hierin in so argem Widerspruch steht zum Gorgias und noch mehr zum Philebus, — dieses drastische Hauptargument für eine Entwicklung platonischer Anschauungen — obgleich alles im Protagoras gewonnene Resultat von ihm abhängt, für Ironie (Platon. Stud. 246 [2]), Steinhart (Zschr. f. Philos. Bd. 58. S. 233) für ein Eingehen auf den gegnerischen Standpunkt. Ebenso erklärt Steinhart (ib.) den für die Genese Platos so wichtigen menonischen Satz, dass die πολιτικὴ ἀρετή auch durch richtiges Meinen entstehe.

anderem Gesichtspunkte oder weitere, höhere Ausführung[1]) u. dgl.[2])

Wenn uns jenes wertvolle Mittel, eine Entwicklung der platonischen Anschauungen zu konstatieren, durch diese Discrepanz der Auffassungen geraubt ist, so sei es erlaubt, zu Gunsten jener zwei Punkte kurz zu betonen, die weniger argen Differenzen und Bedenken begegnen dürften. Niemand bestreitet, dass Plato örtlich und zeitlich vom Schicksal an einen Punkt gestellt war, wo die buntesten philosophischen, künstlerischen und politisch-sozialen Eindrücke mit überwältigender Sturmgewalt auf ihn eindrangen. Ausser Schaarschmidt und H. v. Stein stimmen alle überein, dass weite, sicher erst im vierten oder fünften Jahrzehnt des Lebens unternommenen Reisen die Fülle und Stärke empfangener Einflüsse und Anregungen noch weit gesteigert und auf eine Lebenszeit ausgedehnt haben, in welcher fast allen Menschen schon eine gewisse seelische Abgeschlossenheit zu eigen geworden ist. Es ist weiter so oft gesagt worden — und es ist dies vielleicht der einzige Punkt, in dem in der gesamten alten und neueren Kritik vollste Einigkeit herrscht —, dass in Platos Philosophie die bisherigen Richtungen der griechischen Philosophie als in einem Brennpunkt sich vereinigt haben.[3]) Aber jede solcher Vereinigung voraufgehende Berührung mit einer neuen Lehre musste, wenn wir uns nicht Plato mit Meiners als rohen Compilator zu denken gewillt sind, die ganze Persönlichkeit mächtig ergreifen, einen Gedankensturm aufwühlen und eine langsame Abklärung und

[1]) So erklärt Peipers (Gött. Geb. Anz. 1869 S. 107 ff.) die von Grote hervorgehobenen Widersprüche. Fahland („Wie untersch. sich die plat. Tugbegr. in den kl. Dial. von dem in der Republik?" Gpr. 1883) sieht in den vorgeführten Unterschieden keinen Widerspruch, sondern eine verschiedene Auffassung dort vom individuellen, hier vom staatlichen Gesichtspunkt.

[2]) R. Schöne leugnet das Fehlen der Ideenlehre in den kleineren Dialogen, Teichmüller weist den Gedanken einer Entwicklung in der platonischen Unsterblichkeitslehre ab und verbietet (in Opposition gegen Krohn a. a. O. S. 142 ff.) Liter. Fehden II. S. 177, bei Plato Widersprüche anzunehmen etc.

[3]) vgl. Hermann a. a. O. S. 46, 129—139, 145, 262, 347, 371. Zeller a. a. O. S. 351, 352, 353 [2], 473, 474 [3]. Für das Altertum vgl. die reichhaltige Zusammenstellung bei Hermann a. a. O. S. 274 f. Anm. 1, 2, 3, 8.

innerliche Neuerzeugung zeitigen[1]); es musste — wenigstens lehren dieses Muss alle Analogieen der Geschichte der Philosophie[2]) — der Einfluss der zu verschmelzenden Denkrichtung längere Zeit dominierend aufgetreten sein. Es ist wahr, jede grosse Philosophie ist eine Versöhnung von Gegensätzen, aber die Geschichte kennt keine Vereinigung so vieler und so bunter Gegensätze oder wenn sie eine kennt — z. B. bei Leibniz, mehr bei dem späteren Schelling, bei Schopenhauer —, so kennt sie keine so innigversöhnende, keine von so tiefer Innerlichkeit, so festgefugter Einheit, so intensiver Gedankenarbeit. Wenn sich so Fülle und Mannigfaltigkeit der äusseren Eindrücke und Einflüsse, lebendigste seelische Empfänglichkeit und mächtigster Einheitsdrang in Plato wie nie wieder in einem Denker vereinigten, so fordert die logische Konsequenz anzuerkennen, dass Plato, wie nie ein Denker zu einer langen, reichen Geistesentwicklung prädestiniert war.

Aber es giebt noch ein anderes, das sehr kräftig für dieselbe These spricht. Es ist auffallend, dass die Methode der Analogie, so verderblich, wenn sie einseitig, so überaus fruchtbar, wenn sie aus der Regel schliesst, der Platoforschung noch im Allgemeinen fern blieb. Die Altmeister Tennemann, Schleiermacher, Ast, Brandis, Ritter, Socher, Stallbaum, Hermann etc., auch spätere, wie Susemihl, Bonitz, Deuschle, Munk, Krische, Volquardsen, Alberti u. a. vermeiden ängstlich jeden geschichtlichen Seitenblick auf analoge philosophische Erscheinungen; am auffälligsten Zeller. Ob nicht die Betrachtung der geschichtlichen Regel, der psychologischen Erfahrung von vornherein manche Auffassungen von Plato ausgeschlossen hätte? Z. B. die Munks, aber auch die aller reinen Methodiker? Hat nicht Teichmüller Recht: „Ich will erst hören, dass Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel u. s. w. in dieser Weise ihre Schriften verfasst haben, ehe ich mich veranlasst fühle, zu glauben, dass Plato so verfuhr“?[3]) Ob solche Betrachtung nicht davor geschützt hätte, statt Platos den eigenen von Plato empfangenen Eindruck zu erklären, statt als Denker und

[1]) vgl. Hermann a. a. O, S. 134, Tennemann S. 284.
[2]) vgl. die unten folgenden Beispiele philosophischer Entwicklung.
[3]) Liter. Fehden I. S. 4. 5.

Künstler ihn als Kunstwerk und in sich geschlossene harmonische Einheit zu behandeln? Ob sie nicht den grössten, späteren Schriften jene unbedingte Vorherrschaft gegeben hätte, die wir den Hauptwerken anderer Philosophen längst zuerkennen; ob nicht dem Laches oder Charmides längst der Vorwurf erspart bliebe, sich nicht zu den Ansprüchen der Republik emporspannen zu lassen, wie niemand den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ oder den „Gedanken über den Optimismus“ oder der Frage „ob die Erde veralte“ zumutet, die Höhenluft der Kritik der reinen Vernunft zu atmen? Schaarschmidt würde dann auch nicht mehr seine Verwunderung äussern, dass Aristoteles nur Republik, Timäus und Gesetze häufiger, die kleineren, früheren Schriften Platos dagegen so selten citiert.[1]) Bei manchen der Neueren treten nun sporadisch kurze Hinweise auf geschichtliche Analoga auf,

[1]) Zeller (Paulys Real-Encycl. Art. Plato) wirft der Hermann'schen Auffassung „das unwahrscheinliche Resultat“ vor, erstens dass „Plato seine literarische Laufbahn der Natur eines so genialen Geistes entgegen, fast mit lauter unbedeutenden Arbeiten begonnen haben müsste“; zweitens, „dass sein System sich nicht aus einer Grundanschauung organisch entwickelt“; drittens, „dass es mechanisch, je nachdem er mit dieser oder jener von den früheren Philosophieen bekannt wurde, den einen oder andern Teil angesetzt hätte.“ Auf das erste lässt sich erwidern, dass Leibniz, Kant, Fichte, Hegel u. a. ja bereits eine Reihe von Schriften aufzuweisen hatten, bevor ihr originales System in einem „bedeutenden“ Werk hervorbrach. Wenn mit der zweiten Bemerkung eine strenge Stetigkeit und Einheitlichkeit des platonischen Denkens und Schreibens fixiert sein soll, so muss man doch fragen, ob denn das Kantische Denken und Schreiben eine von 1747—1803 sich auslösende und entwickelnde Grundanschauung zeigt. Dem dritten Einwand ist zu entgegnen, dass hier die wirkliche Meinung Hermanns einen viel zu grellen Ausdruck erhalten hat, obgleich er selbst in dieser Fassung z. B. voll auf Schelling zutrifft, dessen Philosophieren „eine sofortige modifizierende Aneignung von Philosophemen einzelner Denker“ war (Heinze, Grundr. III. S. 281 [5]). Wenn man jenen Ausdruck, wie nötig, herabmildert zu der Behauptung der Abhängigkeit von äusseren Einflüssen und Anregungen, so sagt doch z. B. Leibniz, dass seine besten Gedanken ihm unter dem Lesen kämen (vgl. Erdmann, Grundr. II, S. 139) und die aufnehmende Hingabe an zeitweilige fremde Einflüsse ist doch eins der häufigsten Fakta in der Systementwicklung der neueren Philosophen (s. unten Beispiele in den Anmerk. zu S. 28—32.

namentlich bei Ueberweg[1]) und Steinhart[2]), in Bezug auf den Lehrinhalt namentlich bei Teichmüller und Krohn. Ausserdem stützen sich manche neueren Auffassungen auf einzelne durch den Hintergrund der Betrachtung sich ziehende geschichtliche Typen. So Ueberweg auf Kant, Schaarschmidt und Krohn auf Schelling; Teichmüller scheint an Hegel gedacht zu haben.[3]) Aber gerade diese Rücksicht auf einzelne Typen musste die schon vorher so krasse Disharmonie der Forschungsresultate noch um mehrere Grade steigern. Dem Hinweis auf dieses Beispiel liess sich ein Hinweis auf jenes Beispiel entgegenstellen[4]). Um nicht solchen Einzelvergleichen noch einen doch höchstens schlechteren hinzuzufügen, wollen wir lieber in etwas pedantischer Vorsicht eine naheliegende, sehr erklärliche, geschichtliche Regel konstatieren, die aber doch für unsere Sache nicht ganz wertlos ist. Es ist längst aus der Geschichte bekannt, wie Recht Fichte hat, zu sagen: „In der Regel entwickelt ein grosses wissenschaftliches Talent, je mehr es inneren Gehalt und Gediegenheit hat, sich desto langsamer und die innere Klarheit desselben erwartet das reifere Alter und die männliche Kraft". Bei genauerem Zusehen nimmt diese Regel ein etwas anderes, bestimmteres Aussehen an. So thatsächlich richtig es ist, dass gerade sehr erlauchte Geister die längste, reichste Innenentwicklung erfuhren, so gilt dies unter den Philosophen doch nur von den Idealisten, von diesen aber sehr entschieden und wohl fast ausnahmslos. Den Empiristen, den Bacon[5]), Hobbes, Locke etc. mangelt, soweit wir wissen und

[1]) z. B. „Unters." S. 98 f. Zschr. f. Philos. Bd. 57, S. 72, 79.

[2]) z. B. Zschr. f. Philos. Bd. 51, S. 258 f. 244. Bd. 58, S. 58 ff. 70.

[3]) v. Wilamowitz-Möllendorf vergleicht Plato öfter mit Goethe Philol. Unters., I. 213, 221.

[4]) Ueberweg sieht sich genöthigt, die in den „Unters." festgehaltene Analogie Platos mit Kant später zurückzunehmen (Zschr. f. Philos. Bd. 57, S. 73). Zu der Frage, ob die Erkenntnislehre den dogmatischen Teilen einer Philosophie in der Abfassung vorangehe, bringt Steinhart für seine Ansicht die Beispiele Kants, Fichtes, Hegels (Zschr. f. Ph. Bd 51, S. 244). Ueberweg für die seinige entgegengesetzte die des Aristoteles und Leibniz sowie eine Äusserung Kants (Zschr. f. Ph. Bd. 57, S. 79). Teichmüller verachtet die von Krohn gebrachten Analoga Schelling und Lange (a. a. O. II. 177 Anm.)

[5]) Vgl. über den sich gleichbleibenden Gedankeninhalt seiner Schriften und die Art seiner Produktion K. Fischer, Bacon von Verulam S. 117 f.[2].

soweit es in ihren Schriften hervortritt, jede Tendenz zu reicheren Wandlungs- und Entwicklungsprocessen des Denkens, und das Gleiche ist zu sagen von der einzig bemerkenswerten Ausnahme unter den Idealisten: von Schopenhauers Pessimismus[1]). Ist das wunderbar? Wenn Philosophieren und speciell philosophische Entwicklung eine Auseinandersetzung zwischen Subjekt und Objekt ist, so ist dort die Rechnung schnell fertig, wo das Objekt alles gilt, das Subjekt (Geist) nur ein Stück Objekt (Natur) und durch dieses zu erklärendes ist, und dort, wo das Objekt garnichts gilt und das titanenhafte Ich in finsterem Hass gegen das Objekt, die existierende Welt sich in sich selbst verschliesst, wo alle Philosophie nichts ist als der langgezogene Ausbruch dieser einen instinktiven seelischen Grundstimmung. Also nur Dogmatiker, unter welchem Namen ja einerseits die Empiristen, andererseits Schopenhauer ihre Gegner zusammenfassen, durchleben eine reichere Denkentwicklung. Aber auch hier muss eine Klasse ausgeschieden werden und überhaupt eine gewisse Skala der Entwicklungsfähigkeit aufgestellt werden. Es ist erklärlich, dass jene Auseinandersetzung zwischen Subjekt und Objekt schneller, leichter, ruhiger vor sich geht, wo der elastische, anpassungsfähige Verstand herrscht, als wo die ungezügelteren Mächte des Willens und Gefühls regieren. Im erreichten Ziel liebt der Verstand die feste Stetigkeit, aber der Wille und noch mehr das weichflüssige Gefühl bleiben stets wandlungslustig, unberechenbar und drängen Subjekt und Objekt zu immer neuen Umschlingungen des Kampfes oder der Liebe. Deshalb erscheinen die wesentlich ethisch und namentlich die ästhetisch gestimmten Philosophen ganz besonders reich an mächtigen Innenwandlungen. Dagegen zeigen gar keine oder nur sehr geringe Entwicklung die Rationalisten, die encyclopädisch und methodisch angelegten Naturen, die das Wissen und die Begriffsformation betonen, die Systematiker lehrhaften[2]) Charakters,

[1]) Vgl. Gwinner, Schopenhauers Leben, über den Mangel einer Entwicklung S. 99; über das frühe Auftreten des Pessimismus S. 76 f.; über den unveränderten Abdruck der zweiten Aufl. seines Häuptwerkes S. 476 f.

[2]) So sind (die bald im Text zu nennenden) Wolf, Hegel, Herbart Gründer grosser, direkter und sehr abhängiger Schulen. In Herbarts Philosophie steht das pädagogische Interesse bekanntlich stark im Vorder-

die an eine, an eine absolute Philosophie glauben (diese Eigenschaften hängen innig miteinander zusammen), so, um nur grosse Namen zu nennen, Wolf, ein wenig mehr der ästhetisch gefärbte Herbart[1]) und Hegel[2]), in dessen Natur R. Haym neben dem vorherrschenden Verstand sehr deutlich und treffend ein Element ästhetischer Empfindung aufzeigt.[3]) Weit reichere Denkentwicklung als bei den Rationalisten zeigt sich bei den ein gewisses Gleichgewicht der Funktionen bewahrenden dogmatischen Philosophen, so bei Descartes[4]), so

---

grunde. Windelband nennt Wolfs System sehr richtig ein „Schulsystem" (Gesch. d. neu. Ph. I. 496), „das Werk eines vorzüglichen Schulmeisters", das „einen schulmeisterlichen Sinn" schuf (ib. I. 509) und die Gründung einer Schule sein grosses Verdienst (496). Über den lehrhaften, schulbildenden Charakter des Hegel'schen Systems vgl. Rosenkrrnz, Hegels Leben S. 381; R. Haym, Hegel u. s. Zeit S. 459 f. Hegel „wurde für Deutschland genau das, was ein Jahrhundert vorher Wolf gewesen war und zwar deshalb, weil er die Nation in dieselbe Schulung nahm" etc. „Hegels System ist ein grosses Lehrgedicht, sein Grundcharakter ist didaktisch und mit der Lehrhaftigkeit, die zu dem Wesen seines Urhebers gehörte" etc. Windelband a. a. O. II. 301. 302

[1]) Die von Herbart im Alter von 20 Jahren geschriebene Kritik der Schelling'schen Schrift „Vom Ich als Prinzip der Philosophie" enthält bereits alle Keime seiner späteren Metaphysik (vgl. Ueberweg-Heinze, Grundr. III. S. 337[5]). Wer könnte das von Kant, Fichte, Schelling sagen?

[2]) Der im Jahre 1800 vollendete Entwurf enthält sein System bekanntlich bereits innerlich in voll ausgeprägter Gestalt. Seine Habilitationsthesen zeigen „die Hauptpunkte, derentwegen man an Hegel Anstoss zu nehmen pflegte und die er stets mit grosser Hartnäckigkeit verteidigte" (Rosenkranz a. a. O. S. 156). „Während Schellings Werke, wie die Dialoge Platons ihren Verfasser in einer stetigen Umbildung begriffen zeigen, tritt das Hegel'sche System schon in dem ersten grossen Werke wie die Minerva aus dem Haupt des Zeus fertig und gepanzert hervor und in seinen Schriften spricht deshalb von Anfang bis Ende — der mit sich selbst einige Denker" Windelband II. S. 299. der Hegel hierin sehr richtig mit Aristoteles vergleicht, welcher auch sonst alles Recht hat, in diese oben bezeichnete Klasse von Denkern eingereiht zu werden. — Lehrreich ist die Erscheinung, dass Hegel in Jena bald, als ob er sein eigenes fertiges System vergessen, sich ganz dem Schellingianismus in die Arme warf (Haym S. 151 ff. 155. 171).

[3]) a. a. O. S. 49 f. 53. 58. 88 f. 92. 94. 96 ff. 99 f. 210.

[4]) D. redet bekanntlich von seiner Entwicklung im 1. Abschnitt des Discours de la méthode. Die Wallfahrt nach Loreto beweist die kampfvolle Schwere und Intensität dieser Entwicklung.

bei Leibniz[1]); mit Spinoza, bei dem die „Ethik" bereits siegreich die andern Funktionen der Philosophie umfasst, treten wir in die Reihe derjenigen Denker ein, in welchen die reichste Entwicklung sich zu einer dauernden Wandlungsfähigkeit des Denkens steigert[2]). Noch wechselreicher verläuft das Geistes-

---

[1]) Seine Zweifel begannen, wie er selbst sagt (vgl. Heinze Grundr. III. S. 125 f.[5]) im Alter von 15 Jahren und zum Abschluss kam erst seine Anschauung, ebenfalls nach seinen eigenen Worten, als er aufhörte juvenis zu sein, mit 40 Jahren (vgl. Erdmann, Jahrb. f. wiss. Kr. 1842, S. 771). In seiner ersten Schrift noch mit vollem Herzen Scholastiker, Nominalist, wird er namentlich durch Bakon und Hobbes zur mathematisch-mechanischen Weltanschauung bekehrt und schwört, im schneidendsten Gegensatz zu seiner späteren Anschauung ein Feind der Finalursachen, auf den Atomismus eines Demokrit, Epikur, Gassendi. Die nächsten Dissertationen sind namentlich durch Lull beeinflusst (vgl. Erdmann, Grundr. II. 140[2]). Im Jahre 1673 glaubte er an einen frei wählenden Gott (vgl. Vorr. zur Theodicee, Erdmann Jahrb. f. w. Kr. 1842 S. 771, Guhrauer, quaest. crit. ad Leibn. op. pert.). Die kleine Schrift de vita beata zeigt Leibniz als Cartesianer. Vgl. für den Cartesianismus Leibnizens in dieser Periode (gegen Trendelenburg, Histor. Beitr. II. S. 192—232) Erdmann (Grundr. S. 440 f. Jahrb. f. w. Kr. 1842. S. 770 f.), Guhrauer (bei Erdmann citiert), Weisse (Fichte's Zschr. 1841 III 2. S. 261). Dass er später auch zum Spinozismus neigte, sagt er selbst (vgl. Erdmann, Grundr. S. 140, Jahrb. 770, Weisse a. a. O. 261). Doch wurden diese spinozistischen Regungen bald durch das Studium Platos und die in Leibnizens Schätzung wieder aufsteigenden scholastischen Formen paralysiert (vgl. Erdmann, Grundr. S. 140). Selbst mystische Anklänge durchbrechen den Gang seiner Entwicklung namentlich in den Schriften von der wahren theologia mystica und vom höchsten Gut (vgl. Weisse a. a. O. S. 258 Anm.). Auch Giord. Bruno, von dem er nach Erdmann den Namen Monade hat, liess Leibniz seinen Einfluss fühlen (vgl. Windelband, Gesch. d. neu. Philos. I. S. 443).

[2]) Spinozas Schriften umspannen in ihrer Abfassungszeit nur 1—2 Jahrzehnte und doch wie viele Verschiedenheiten unter ihnen! Die beiden in den tract. de Deo et hom. e. f. aufgenommenen Dialoge sollen nach den meisten Forschern vor das Studium Descartes' fallen (Sigwart in seiner neuen Ausg. des Tractats S. 131 ff. Heinze, a. a. O. S. 74 Avenarius, üb. die beiden ersten Phasen des Spinozist. Pantheismus etc. S. 18 f.) und unter dem beherrschenden Einfluss Giord. Brunos stehen (Sigwart a. a. O. 107 ff, Schaarschmidt in der Vorr. zum Tractat in der Kirchmann'schen Ausg. S. IX, Avenarius a. a. O. 17 f., Windelband Gesch. d. Ph. I. 196), der später ganz verschwindet (Avenarius S. 18). Der Tractat selbst verrät neben einem starken Cartesianismus (Trendelenburg, Hist. Beiträge III. nam. S. 310 f. 313. 335. 338 ff. 348. 356 ff. 393. Avenarius

leben Kants[1]), der entgegen den bisher genannten an die Priorität des Willens über das Denken glaubt und dessen

S. 18 ff.) eine sehr weitgehende Anlehnung an jüdische Theosophen (vgl. Schaarschmidt S. IX f. und namentlich die entscheidenden Zeugnisse bei M. Joël, Zur Genesis der Lehre Spinozas, besonders S. 19—22. 29 ff. 33. 45. 54—67). Mit der Ethik steht er in vielen, meist sehr entscheidenden Punkten in argem Widerspruch (s. Avenarius S. 59. Ueberweg-Heinze S. 74). Trendelenburg S. 312 f. 314 f. 326 ff. 335 f. 341. 344. 348 f. 351. 354 f. 364—371. 374—393. Dass Spinoza eine Zeit lang voller Cartesianer war, wird ausser von Avenarius (S. 19) ziemlich allgemein angenommen (vgl. Trendelenburg, Hist. Beitr. Bd. II. 193. M. Joël a. a. O. S. 1—6, S. 50). Kuno Fischer deutet den früheren Cartesianismus Spinozas nur durch ein häufiges, den princip. philos. Cartes. zugesprochenes „nicht mehr" cartesianisch an (Gesch. d. neu. Ph. Bd. I. S. 143. 146. 159. 166 205. 206). Mehreren seiner Schriften fühlte sich Sp. wenige Jahre nach der Abfassung sehr entfremdet, so den princip. philos. Cartes. (K. Fischer a. a. O. 143. 146) und dem tract. de intell. emend. (Avenarius S. 89), den er deshalb nicht veröffentlichte. Über die Differenzen zwischen letzterem Traktat und der Ethik s. Trendelenburg Hist. Beitr. III. S. 360. Über das Verhältnis zwischen demselben und dem nach Sigwart und Avenarius um wenige Monate (nach Trendelenburg allerdings wegen der allzu grossen Differenzen um mehrere Jahre) vorangehenden tract. de Deo et Hom. c. f. sagt Sigwart: „gerade an den wichtigsten Punkten ist eine unverkennbare Differenz" und führt eine lange Reihe solcher Differenzpunkte an. Der theol.-polit. Traktat zeigt am stärksten den Einfluss jüdischer Religionsphilosophen (vgl. Windelband S. 194). Obgleich seine Abfassung in die nächsten Jahre nach der des tract. de intell. emend. fällt, zeigen beide doch wichtige Trennungsmomente (Avenarius S. 94—101. Windelband S. 199). Der theol.-polit. Traktat steht in der Frage nach der besten Staatsverfassung auf dem demokratischen, später rousseauschen Standpunkt, der politische Traktat auf dem entgegengesetzten Standpunkt von Hobbes, dessen Einfluss in diesem Traktat überhaupt sehr bemerkbar wird (K. Fischer S. 415 f.). So stehen alle Schriften in wichtigen Punkten miteinander in offener Fehde, zum drastischen Beweise der inneren Wandlungsfähigkeit des Autors. Bekanntlich bezweckt die Avenarius'sche Schrift selbst im Kernpunkt des Spinozismus, in der Alleinheitslehre, drei verschiedene Entwicklungsphasen aufzudecken.

[1]) Ausser den drei allgemein angenommenen Entwicklungsstufen nimmt Windelband (Gesch. d. Ph. II. 33) noch eine vierte an, als deren Ausdruck er den Aufsatz: „Von dem ersten Grunde des Untersch. d. Gegenden im Raume" ansieht. Vaihinger scheidet 6 Perioden, indem er das Kantische Denken den Weg durch Dogmatismus, Empirismus (Skepticismus) und Kriticismus zweimal durchlaufen lässt (Kantkommentar S. 49 u. 157). Ist diese Annahme richtig, so wäre dies ein wichtiges Zeugnis für die Möglichkeit, dass der gleiche Einfluss (bei Kant sowohl

ethische Seite man neuerdings gebührend in den Vordergrund gestellt und als Grund des theoretischen Elements erkannt hat. Und erst die mächtigen Denkwandlungen des einseitig dem Ethischen zugewandten, auf der freiesten Willensmacht fussenden Fichte?[1]) Aber die bunteste Fülle innerer Neugestaltungen des Denkens — daran zweifelt niemand — hat der phantasiemächtige Schelling entfaltet. Und ähnlichen Reichtum der Entwicklung zeigen auch andere Apostel des Gefühls und des Ästhetischen, schon auf der Grenze stehend zwischen Philosophie und Religion oder Kunst, die Jakobi[2]), Herder[3]),

Leibniz wie Hume) zweimal auftritt, um erst beim zweiten Mal seine volle Wirkung zu thun. Über die „Umkippungen" und späteren Wandlungen noch in der kriticistischen Periode vgl. Windelband, Vierteljahrsschr. f. w. Ph. 1877 Bd. I. S. 224—266.

[1]) Der spätere Erzhasser alles Spinozismus, der den Spinoza nur verstehen konnte, wenn er ihm den Glauben an seine eigene Lehre absprach, war bekanntlich zuerst Spinozist (K. Fischer, Akadem. Reden. J. G. Fichte, S. 51; Zeller, Vorträge und Abhandl. I. 1865. S. 146). Seine 1792 erschienene „Kritik aller Offenbarung" war so durchaus kantisch, dass man Kant allgemein für den Verfasser hielt. Auch vom Kantianismus emancipierte er sich sehr schnell. Seine originale Lehre weist die beiden Stufen des subjektivistischen und des absoluten Idealismus auf. Selbst die zwischen beiden keine tiefe Kluft, nur eine kontinuierliche Fortentwicklung zugeben wollen, bemerken in der Wissenschaftslehre einen Fortgang von einer Sollenslehre zu einer Seinslehre (Erdmann, Grundr. 444—447), vom Rationalismus zur Romantik (K. Fischer, Gesch. d. neu. Ph. V. 2. S. 1009), so dass Freunde Feinde (z. B. Aufklärung) und Feinde Freunde wurden (z. B. Jakobi) K. Fischer ib. S. 1007 ff. In der politischen Anschauung lösen sich drei grundverschiedene Auffassungen des Staates ab. In den ersten Schriften setzt er dessen Hauptaufgabe in den Rechtsschutz der Bürger, später in die Sorge für ihr materielles Wohl, noch später in die Förderung der höheren, sittlichen Interessen (Zeller a. a. O. S. 158). Über den staunenswert schnellen Wechsel vom ausgesprochensten Kosmopolitismus zum fanatischen Patriotismus vgl. Zeller a. a. O. S. 167 ff.

[2]) „Meine Schriften gingen hervor aus meinem Leben; sie enthalten eine geschichtliche Folge, ich machte sie gewissermassen nicht selbst, sondern fortgezogen von einer höheren mir unwiderstehlichrn Gewalt" sagt Jakobi (citiert bei Harms, die Philos. seit Kant).

[3]) Vgl. namentlich den lehrreichen Artikel von Suphan: Herder als Schüler Kants (Zeitschr. f. deutsche Philol. Bd. IV. 1872. S. 225—237. In Königsberg begeisterter Kantianer (Kant der von Gott gesandte Prophet); selbst Humes Einfluss bemerkbar. In Riga Einflüsse Bakos, Platos, Leibnizens und Shaftesburys schon Gegengewicht gegen Kant. In Bücke-

Schiller[1]), Schlegel, Schleiermacher[2]). — Es ist ersichtlich, was dies alles für Plato lehrt. Ist es so gleichgültig, dass unter den Philosophen nie zwei Namen so unendlich oft zum Vergleiche zusammengestellt wurden, wie gerade Plato und Schelling?[3]) Wenn es ein ebenso sicheres, durch die Geschichte bezeugtes wie leicht erklärliches Gesetz ist, dass wesentlich sehr hervorragende Denker, unter ihnen namentlich Idealisten, unter diesen wieder besonders grosse Ethiker und vor allem gerade weniger systematisch als künstlerisch angelegte Naturen den meisten und buntesten Wandlungen des Denkens unterliegen, so muss man doch fragen: Wer heisst

burg innigste Annäherung an das positive Christentum bis zum Mysticismus. Übergang von den Nikolaitanern zu den Freunden Jakobis; herbe Urteile über Hume zu Gunsten Beatties. In Weimar wieder freiere theologische Richtung; Abneigung gegen Beattie. Schliesslich beschimpfte er Kants „Geisterseher", die er einst so überaus gepriesen.

[1]) vgl. namentlich in K. Fischers Schrift: Schiller als Philosoph, den Nachweis, wie in der Philosophie nur eine besondere Entwicklungsstufe des Schiller'schen Geisteslebens ihren Ausdruck sucht (vgl. ib. S. 6 f.), wie Sch. innerhalb dieser kurzen Periode von Rousseau (S. 16) zu Kant und von Kant (S. 25 f. 73 f. 74—77) zu Goethe (S. 7 f. S. 76 f. 97 f.) fortschreitet, wie ein stetig sich fortbildender Ideengang (S. 43) ihn vom moralischen zum ästhetischen führt (S. 102), so dass in seinen philosophischen „Briefen" Ausgang und Anlage mit dem Schluss nicht übereinstimmen (S. 79. 80).

[2]) Es ist bekannt, wie nacheinander die Brüdergemeinde, Leibniz und die Aufklärung (Eberhard), Kant, Spinoza, die Romantik und andere Mächte beherrschenden Einfluss auf sein Denken gewann; vgl. z. B. über den Kontrast zwischen den früheren Anschauungen und derjenigen der „Reden" und „Monologe" Dilthey, Leben Schleiermachers Bd I. S. 290 ff. An dem Einfluss Kants auf ihn hebt Sigwart (Zschr. f. Philos. Bd. 57 S. 283 f.) „das Eigentümliche" hervor, „dass er zuerst von Leibniz herkommend, zwar die volle Wirkung, die Kant auf ihn ausübte, erfuhr, aber doch nur eine Seite desselben genauer sah und nur einen Teil seiner Gedanken innerlich aufnahm, dass er dann sich von ihm entfernte, als würde er von ihm abgestossen, um später, wie er sich ruhig über die letzten Grundlagen seiner Begriffswelt besann, wieder in seine Nähe zurückzukehren". vgl. hierzu das S. 30 Anm. [1] Gesagte.

[3]) Besondere Erwähnung gebührt der Variation Boeckhs, der Schelling den „echten Musageten des platonischen Chors" nennt (citiert bei Krohn, platon. Frage S. 150). Auch gerade Herder, Schiller (z. B. K. Fischer a. a. O. S. 78 f.) und Schleiermacher (z. B. Zeller, Vorträge u. Abhandl. I. S. 181) werden häufig mit Plato verglichen.

mit Recht der Idealist unter den Idealisten? Wer ist der hingebendste, glühendste Prophet des Ethischen, der allein selbst die Wahrheit, selbst das Sein auf das Gute bezieht als den Grund, dem alles entströmt?[1]) Wer ist so aller Systematik abgeneigt, dass ein grosser Teil seiner namhaftesten Erklärer, die einen seinen Schriften die andern ihm selbst, ein philosophisches System absprechen konnte?[2]) Wer ist der Künstler unter den Denkern? und ist es so sehr, dass man über dem Künstler den Denker vollständig vergessen konnte?[3]) In wessen Seele war das Fühlen so mächtig neben dem Denken, diesem so innig geeint, dass die Philosophie ihm als Staunen, Liebe und Wahnsinn erschien?[4]) Die Antwort auf alles dieses besagt, dass nach geschichtlichem Gesetz kein Denker zu längerer reicherer Denkentwicklung bestimmt war als Plato.

[1]) Republik VI, 509 B.

[2]) z. B. Tennemann, Hermann u. a. leugnen das System in seinen Schriften; Ast, Munk, Schaarschmidt u. a. leugnen überhaupt die Existenz eines platonischen Systems. Siehe die Citate und weiteres hierüber im Folgenden.

[3]) z. B. Schaarschmidt, der in Plato wesentlich nur den Dichter, nicht den Philosophen sieht (a. a. O. S. 146). Über Platos Künstlernatur vgl. Justi, die ästhet. Elem. in d. platon. Philos. S. 20 f. 25 f. 194 f. „Es darf uns keine Phrase sein", sagt v. Wilamowitz (Philol. Unters. I. S. 216 f.), „dass es die dramatische Poesie ist, welcher der Σωκρατικὸς λόγος angehört. — Aus der athenischen Tragödie, die mehr ist als ein Schauspiel, stammt als ihr ächtbürtig Kind der platonische Dialog, der ihr Erbe antritt, da sie verstummt. Kannte je ein Tragiker die Gesetze seiner Kunst vollkommner als Plato?" Dass Plato z. B. seine „Gesetze" als Kunstwerk gleich den Werken der grossen Dramatiker damaliger Zeit, ja als an Wert sie übertreffend empfand, sagt er selbst (Leg. VII, 811, C—E, 817 B). In Rom sollen die platonischen Dialoge in aller Form als Dramen aufgeführt worden sein (Plutarch. quaest. symposs. VII, 8 citiert bei Hermann S. 575 Anm. 122).

[4]) vgl. Theaet. 155 D; die zweite Liebesrede im Phaedrus und die Rede des Sokrates im Symposion.

II.

Die Welt erklären zu wollen und darin den Menschen zu vergessen, kann kaum schlimmer sein, als über Plato zu reden, über seine richtige Auffassung und das Formale seiner Schriften nicht zu berücksichtigen. Das gewaltige Stück Plato, das sich in diesem ausspricht, das ihn so originell scheidet von allen andern und nicht am wenigsten von seinen Nachahmern, das so bedeutungsvoll, so ebenbürtig neben dem Inhalt steht, so innig verbunden mit ihm, dieses lauttönende Medium, durch das der Autor redet, eignet sich nicht nur, zur Erkenntnis der hinter den Schriften stehenden Psyche befragt zu werden, sondern fordert es auf das entschiedenste. Seine formale Behandlung des Stoffes spricht zu Gunsten einer reichen Denkentwicklung Platos. Das klingt sonderbar.

Worin besteht seine formale Behandlung des Stoffes? Man kann darunter neben der dialogischen Dramatik jene Methode der Wissensgewinnung verstehen, die, statt sich geradeswegs auf das Endresultat hinzubewegen, die Wahrheit erst als oberste Staffel einer Stufenleiter von vorgeführten Anschauungen erscheinen lässt. Diese Methode, die bekanntlich ausser in rein konstruktiven Schriften wie den späteren Büchern der Republik, Timäus und Gesetzen fast in allen platonischen Dialogen auftritt, erinnert beinahe an den Process der Selbstkorrektur des Bewusstseins in Hegels Phänomenologie und zeigt ein Lernen vom Widerspruch, eine Benützung, Organisation der Widerlegungen, einen logischen und psychologischen Connex der aufgereihten, sich befehdenden Anschauungen, dass man dahinter eine psychische Einheit zu glauben sich stark versucht fühlt, für die jene überwundenen Annahmen auch historisch Durchgangspunkte des Denkens waren. Dass aber wirklich jener aufsteigende Process der Wissensgewinnung zugleich den Process der eigenen Selbstkorrektur des platonischen Geistes darstelle, kann hier nur als möglich angedeutet werden; der Beweis

müsste an jedem Dialog besonders geführt werden. Doch gesetzt, dieser Beweis wäre unmöglich, so giebt sich schon in der steten Darstellung eines solchen aufsteigenden Processes ein lebendiger Trieb zum Gedankenfortschritt, zur Erhebung über das innen und aussen gegebene kund, eine Freude an Gedankenwandlungen, eine Tendenz zur Steigerung, zur Entwicklung. Und wenn das oft wiederholte Wort von der Selbstentfaltung des philosophischen Processes in den platonischen Dialogen[1]), der die Gebundenheit eines Systems gänzlich fernliegt, mehr als ein Wort ist und wenn es wirklich das Loos und Merkmal grosser Geister ist, dass sie in ihren Werken nur ihr Innenleben kundgeben, so waren die Wandlungsfähigkeit und der Eifer der Selbstentwicklung tief innerliche und hervorragende Eigenschaften des platonischen Geistes und so gab es in ihm selbst ein lebhaftes Geschehen, ein fortwährendes Vernichten und Neuzeugen.

Aber dieser Gedankenfortschritt in dem platonischen Dialog ist doch nur ein Moment in der Behandlung des Stoffes. Wesentlich und umfassend giebt sich diese kund in der dialogischen Dramatik. Von den meisten Forschern wird dem dramatischen Charakter der platonischen Schriften eine für den Platonismus wesentliche Bedeutung zugeschrieben, so von Schleiermacher[2]), Ast[3]), Ritter[4]), Brandis[5]), Zeller[6]), Munk[7]), Ueberweg[8]),

---

[1]) Vgl. hierzu Kuno Fischers treffende Worte, der die philosophischen Briefe Schillers den platonischen Gesprächen darin verwandt findet, „dass sie sich von dem Gange der Gedanken mehr führen lassen, als dass sie denselben nach vorgestecktem Plane leiten. Es ist nicht ein fertig Gedachtes, dass unserem Geiste dargestellt wird, sondern ein lebendiges Denken, das sich vor unserem Geiste als gegenwärtige Handlung vollzieht. Ein solches Philosophieren ist nicht episch, sondern dramatisch.“ (Schiller als Philosoph. S. 78 f.)

[2]) a. a. O. S. 19.

[3]) a. a. O. S. 36—43.

[4]) a. a. O. S. 166 ff.

[5]) a. a. O. S. 151—160.

[6]) Ph. d. Gr. II. 1. S. 356—360[2]. S. 477—482[3].

[7]) a. a. O. S. 38.

[8]) Unters. S. 62 ff. Zschr. f. Philos. Bd. 57 S. 69, wo zugleich Steinharts übereinstimmendes Urteil besprochen wird.

Thiersch[1]), Schaarschmidt[2]), Krische[3]), Grote[4]), v. Wilamowitz[5]) u. v. a. Nur wenige, wie Hermann[6]) und noch mehr Teichmüller[7]) geben ihm eine mehr accidentielle Bedeutung.

Nötiger als die Frage nach der Wichtigkeit ist die nach Grund und Bedeutung der platonischen Dramatik. Der Wert der platonischen Dramatik ist nicht zu beweisen, sondern nur zu empfinden. Das Gesetz von der Grössengleichheit der Ursache und Wirkung gilt aber nicht blos in der Naturwissenschaft. Deshalb ist die Hermann'sche Erklärung dieser Dramatik, die von sokratischer Dialogik beinahe so weit entfernt ist wie ein Schuldisput von einem dramatischen Kunstwerk, als eine blosse aus Pietät festgehaltene sokratische Erbschaft — keine Erklärung. Auch die Teichmüller'sche Erklärung[8]) als Mittel polemisch zu wirken durch die Lächerlichkeit, mit der die auftretenden Gegner, wie Thrasymachos, Protagoras, Polos, Gorgias, Euthydemos ob ihres Ungeschicks übergossen werden, kann nicht genügen. Abgesehen davon, dass dies die schwer beweisbare, einseitige Auffassung der platonischen Schriften als Streitschriften schon als richtig voraussetzt und zu den in der Phädrusstelle angegebenen Motiven sehr wenig stimmen dürfte, zeigt die platonische Dramatik nicht blos eine humoristisch aristophanische, sondern auch eine positive,

[1]) Über die dramat. Natur der platon. Dial. Abhandl. d. Münchener Akademie 1837. Th. hebt sehr lehrreich die regelrecht dramatischen Formen, namentlich die Fünfteilung der Dialoge hervor, betont die durch die Dramatik erzielte Lebendigkeit, ohne sich näher über ihren Grund und Zweck auszulassen.

[2]) a, a. O. an vielen Stellen namentlich des Teils S. 119—152.

[3]) Göttinger Studien S. 1053.

[4]) a. a. O. Bd. I. 214[2] begnügt sich, Schleiermacher zuzustimmen, dass die dialogische Dramatik Platos sehr wichtig sei.

[5]) Philol. Unters. I. S. 216 f.

[6]) Geschichte und System d. plat. Philos. S. 352. 354 f. Üb. Platons schriftstell. Mot. (Gesamm. Abhandl. u. Vortr. S. 285 ff.) Er nennt sie „eine beliebte und hergebrachte Einkleidungsweise" und betont ihre blosse Äusserlichkeit. Nur für die dritte Periode platonischer Schriftstellerei erkennt er ihr doch, was in der Zeller'schen und Ueberweg'schen Kritik weniger beachtet scheint, „psychagogische" Bedeutung zu (schriftstell. Mot. 298. 301).

[7]) Liter. Fehden II. S. 15 „nur eine hübsche Nebensache".

[8]) ib. 15. 16. 35 Anm.

ernst fördernde Seite und als Gesprächspartner treten ebenso oft solche auf, denen gegenüber jede persiflierende Polemik ausgeschlossen bleibt, wie Lysis, Theätet, Glaukon und Adeimantos, Simmias und Kebes u. a.[1]). Von den übrigen Forschern erklären sich einige, wie Ast, Ritter, Munk, Schaarschmidt die platonische Dramatik dadurch, dass sie eine poetische Tendenz neben oder über der philosophischen annehmen. Aber wo bleibt dann die Einheit der Composition und der psychischen Motivation des Autors? Ast schwärmt nur von einer höheren Einheit beider Tendenzen, ohne diese Einheit greifbar zu zeigen. Ritter findet sie garnicht nnd tadelt Plato, dass er diese doch unmögliche Verbindung zum Schaden bald der einen, bald der andern Tendenz angestrebt. Munk findet die Einheit in Sokrates, der ideal verklärt in seinen philosophischen Unterordnungen vorgeführt werden solle. Schaarschmidt findet sie in der Überordnung des poetischen Elements über das philosophische.

Die meisten Forscher, Schleiermacher, Brandis, Zeller, Susemihl, Ueberweg, Krische, Schwegler, Alberti u. v. a. betrachten die dialogische Dramatik zwar als ein wesentliches, doch nicht als ein selbständiges[2]) Moment, sehen darin eine Methode; eine Methode, die den Zweck hat, die Leser zu selbstthätiger Teilnahme zu zwingen und das Wissen als ein selbsterzeugtes in ihrem Geiste zu erwecken, also die Vorzüge des mündlichen Dialogs in der Schrift nachzuahmen. Man sieht, wie eng die Frage nach der Bedeutung der dramatischen Form zusammengeht mit der Frage nach Platos schriftstellerischen Motiven. Dieser so einflussreichen Erklärung steht keine platonische, keine andere antike Schriftstelle beweisend zur Seite. Sie stützt sich nur auf die bekannte Phädrusstelle und namentlich auf die durch diese veranlasste, naheliegende, aber nicht ungefährliche Annahme, dass, was von dem mäeutischen mündlichen Dialog gelte, auch von dem ihm in der innerlichen

[1]) Im Theätet wird sogar das Misliche der Polemik gegen einen nicht Anwesenden mehrfach bedauert. Warum tritt hier Protagoras nicht auf, wie im gleichnamigen Dialog? Es muss doch folglich die Dramatik noch wichtigere Zwecke haben als satirische Polemik und die Polemik wenigstens bisweilen noch besser als durch Dramatik sich erreichen lassen.

[2]) Ausdrücke Ueberwegs Unters. S. 71, wodurch er den Gegensatz namentlich zu Hermann prägnant bezeichnet.

Hauptsache unähnlichen, in der äusserlichen Nebensache ähnlichen schriftlichen Dialog gelte. Wie sich die massgebende Phädrusstelle zu dieser Erklärung verhält, wie weit sie überhaupt gestattet, von festen objektiven Zwecken der platonischen Produktion zu reden, davon später. Aber spricht ausserdem nicht schon der ganze, urwüchsig innerliche, subjektive, regellos schwelgende, mehr persönliche als dialektische Charakter der platonischen Dramatik dafür, dass sie mehr eine frei natürliche Offenbarung der platonischen Individualität, als eine von einem bewussten Zweck diktierte Methodik sei? Warum hat denn auch Plato so wenig Wertschätzung und Gehorsam diesem seinsollenden Zweck entgegengebracht, dass er gerade an sehr wichtigen, an Resultatstellen und am meisten in wichtigeren, späteren Schriften ganz oder fast ganz ihm untreu wurde? Oder kann sich jener Zweck auch von einigen sporadisch in lange Erörterungen eingeschalteten „Ja“ und „Nein“ nähren? Und wenn die platonische Dialogik wirklich jenen doch sehr wertvollen Zweck erfüllt — und alle jene Forscher werden kaum einen weiten Abstand zwischen einem Soll und einem Sein bei Plato zugeben — und wenn diese Dialogik wirklich mehr das Produkt einer zweckvollen Absicht, als eine frei ausströmende individuelle Naturäusserung ist, warum findet der Gedanke philosophischer Psychagogik so wenig Nachahmer[1]), warum empfiehlt man ihn nicht dringend zur Bethätigung, zumal dies auch weit einfacher zu erreichen wäre als es durch Plato geschieht? Nach jener Annahme hat die platonische Dialogik den Zweck, den philosophischen Process im Geiste des Lesers zu einem höheren Grad von Bewusstheit zu erheben. Zur Bewusstheit gehört zunächst Klarheit und Bestimmtheit. Ast[2]) betont mehrfach, dass die dramatische Behandlung dem philosophischem Zweck schade, entgegenwirke. „Konnte Plato“, fährt er fort, „wenn er einen bloss wissenschaftlichen Zweck vor Augen hatte, so in das Gegenteil der wissenschaftlichen

[1]) S. Beispiele bei R. Schöne, Üb. Platons Protagoras S. 75. Woher der (von Schöne deutlich hervorgehobene) Kontrast und Abstand dieser gegen Plato? Eben daher, dass die Dramatik bei Plato ein Innerliches und bei jenen nur ein Formales, Absichtliches, Angewandtes ist.

[2]) a. a. O. S. 39.

Darstellung sich verirren, dass er gerade das versteckte, was er bestimmt, klar und einfach hätte aussprechen und hervorheben müssen, dass er den Leser, statt ihn zu belehren, nur verwirrte“ —? Ritter[1]) tadelt Plato geradezu, dass seine Dramatik dem Zweck philosophischer Belehrung nur schade, dass der philosophische Fortgang darunter leide, dass sie Mangel an Genauigkeit im Gedankenzusammenhang, Willkür und Sprünge bewirke. Tennemann[2]) kann sich die platonische Dramatik nur aus der Absicht erklären, gerade keine klare und reine Darstellung zu bieten, sondern die Gedanken esoterisch zu verhüllen. Selbst die glänzendsten Vertreter jener Erklärungstheorie, Schleiermacher und Zeller, geben zu, der eine, dass „mancher vielleicht noch sokratischer und klarer die dialogische Form angewandt“ habe[3]), der andere, „dass die Freiheit der dialogischen Bewegung — die logische Durchsichtigkeit nicht selten beeinträchtigt“.[4]) Die Erklärer fallen in zwei Parteien auseinander, streitend, ob die platonischen Schriften ein philosophisches System darstellen oder nicht. Ein Mann wie Bonitz erklärt den hedonistischen Grundgedanken des „Protagoras“, den Lebensnerv aller dortigen Argumentation, für Ironie u. dgl. m. Allem diesem gegenüber muss man doch ernstlich fragen, ob die platonische Darstellungsweise mehr der Unklarheit und Unbestimmtheit oder der Klarheit und Bestimmtheit dient. Es bleibt doch nur die Wahl anzunehmen, dass Plato entweder jenen ihm zugewiesenen Zweck nicht im mindesten zu erfüllen gewusst hat oder dass er ihn garnicht gehabt hat.

Im Allgemeinen zeigt der Strom der Forschung deutlich sichtbar einen Fortgang von Schleiermacher zu Hermann[5]), d. h. von der Erklärungsweise durch Absichten und Zwecke zu der Erklärung durch psychische Ursachen. In derselben Richtung liegt es, wenn die dialogische Dramatik nicht durch eine zweckbewusste Absicht, sondern durch eine Eigentümlichkeit der platonischen Denk- und Associationsweise erklärt

[1]) a. a. O. S. 167. 168.

[2]) System d. plat. Ph. S. 128 f.

[3]) Schleiermacher a. a. O. S. 9.

[4]) Zeller a. a. O. S. 478[3].

[5]) vgl. Susemihl, Genet. Gesch. II. 2. Vorr. S. XI.

wird.[1]) Zeller, obgleich fest überzeugt von der „Absicht“[2]) Platos, „auch der schriftlichen Belehrung die Vorteile der mündlichen so viel wie möglich anzueignen“ als dem einzigen Grunde der dialogischen Dramatik, citiert zwei platonische Stellen, aus denen sich eine der seinigen entgegengesetzte Erklärungsweise ableiten lässt.[3]) Plato erklärt das Denken, die διάνοια für ein Gespräch, das die Seele über das, was sie erwägt, mit sich selbst führt. Die Seele scheint ihm, wenn sie nachdenkt, nichts anderes zu thun, als mit sich selbst sich zu besprechen, indem sie selbst sich Fragen vorlegt und beantwortet, bejaht und verneint. Das legt doch die Annahme nahe, dass die dialogische Natur der platonischen Schriften eine blosse Wiedergabe des psychischen Geschehens des eigenen platonischen Denkprocesses war und keine besondere „Absicht“ sie erst zu erkünsteln brauchte, noch dazu in einer so subjektiven, aller Zweckerfüllung hohnsprechenden Weise. Das platonische Denken war schon von Hause aus mehr dialogisch als monologisch. Es war ein ununterbrochenes Paktieren zwischen einem Geist produktiver Phantasie und einem Geist kritischer Realität. Man rühmt von Sokrates nicht am wenigsten den

[1]) vgl. die sehr glückliche Ausführung von Justi a. a. O. S. 194 f. über Plato, „der, indem ihm, ähnlich einem neueren Dichter, seine Meditationen zu Selbstgesprächen werden (Wahrh. u. Dichtung XIII. [WW XXII. S. 157]), seine Gedanken in der Form von Unterhaltungen erzeugt und darstellt, weil er sie nicht von den concreten Formen und Umständen der persönlichen Erzeugung trennen kann, der deshalb das Historische ebenso zum Träger und Sprecher allgemeiner Potenzen idealisiert wie die farblosen Gebilde des Denkens in die Formen der geselligen Mitteilung einkleidet.“ Man muss die Goethe'sche Stelle nachlesen, um das Zutreffende solcher Erklärungsweise sich zu verdeutlichen.

[2]) Alle auf S. 358 u. 359[2] beginnenden und vollendeten Sätze Zellers können als geradezu typisch für die „teleologisch“ methodische Erklärungsweise des platonischen Dialogs gelten. „Den Grund können wir nur darin finden, dass er eine Behandlungsart suchte, bei welcher der Leser angeregt würde, das Wissen nur als ein selbsterzeugtes zu besitzen.“ 4 mal wird die „Absicht“ resp. „Absichtlichkeit“ dieser Dialogik hier hervorgehoben.

[3]) a. a. O. S. 359[2] unten, nämlich Theaet. 189 E und Soph. 263 E. — Es ist auch nicht gleichgültig, dass die das Denken sozusagen dialogisch anreizenden Autinomieen als wichtiges Mittel zur Gedankenbildung gepriesen werden: Rep. VII. 523. 524.

skeptischen Stachel seiner Selbstkritik; aber man rühmt diese Eigenschaft an ihm auf Grund der platonischen Apologie oder anderer platonischer Schriften. Xenophon weiss wenig oder nichts davon[1]). Ist es nicht vielleicht richtiger, jene Skepsis und Selbstkritik mehr dem Plato als dem Sokrates zuzuschreiben? Mindestens ist es nötig, sie als mächtige Faktoren in der platonischen Produktion anzuerkennen. Aus dem unerschöpflichen Gedankenreichtum des phantasievollsten Geistes steigt ein Gedanke auf, ein anderes gedankliches Reizmotiv tritt ihm entgegen, er stürzt; ein neuer Gedanke tritt an seine Stelle, sich selbst nicht genug sucht er Anhalt, da heben ihn andere empor, er schwillt an, andere befehden ihn, er ringt mit ihnen, strebt siegend weiter; da sinkt er plötzlich, hinterrücks von einem Gegner getroffen; ein dritter bricht sich erfolgreicher Bahn. Zweifellos geht der philosophische Process namentlich in den kleineren und in den erkenntnistheoretischen Dialogen so vor sich. Doch wir müssen, wie schon aus diesem „namentlich“ hervorgeht, bei Plato Perioden unterscheiden. Dass die dialogische Entfaltung des philosophischen Processes Perioden hat, Perioden, in denen sie stärker oder schwächer oder garnicht auftritt, spricht wieder dafür, dass hier keine „Absicht“ befiehlt; wenigstens hat es noch niemand vermocht, diese Mannigfaltigkeit auf einen dem Geiste des Autors vorschwebenden principmässigen Grund zurückzuführen. Dass aber jene Perioden in ihrer Aufeinanderfolge einem allgemeinen Gesetz psychischer Entwicklung entsprechen, das macht es zur vollen Gewissheit, dass die Form der Schriften keine erkünstelte, sondern die Form des eigenen platonischen Seelenlebens ist. Es ist eine allbekannte Thatsache, dass die Entwicklung der Denker beginnt mit einer Periode der Skepsis und Kritik, der

[1]) Wo sind in den Memorabilien die bei Plato so häufigen Bekenntnisse der eigenen Unwissenheit, in denen der nie ruhende Stachel zum Weiterforschen sich kundgiebt? Die Stellen Mem. I. 1, 8. 9. 13. IV. 6, 7. IV, 7, 6 zeigen sicherlich nichts davon, sondern stecken nur allgemein dem menschlichen Wissen Grenzen, wie sie jeder persönlich gestimmte Theismus annimmt. Und wollte man I, 2, 3 heranziehen — Sokrates bekannte sich nie, Lehrer der Tugend zu sein — so bieten I, 6, 9. 15. IV, 8, 7. einen ziemlich schroffen Gegensatz zu dieser Selbstbescheidung.

inneren Gährung, des Ringens der Gegensätze und durch mehrere überführende Zwischenstufen ausläuft zu einer festen, friedlichen Einheit des Denkens, dass sie gleichsam beginnt mit einem Drama und endigt mit einem Hymnus. Nicht blos die Kephalos, Lysimachos, Theodoros lieben bei ihrem Alter nicht mehr den Streit der Meinungen, auch Plato hört in den „Gesetzen“ und noch mehr im Timäus nur sich selbst. Schon der roheste Umriss, der der Kritik jetzt allgemein vom Aufbau des Platonismus feststeht, wie z. B., dass der Protagoras dem Gorgias vorangeht, dass „Gesetze“, Timäus und Kritias die letzten, dass die kleineren Dialoge, wenn echt, zu den ersten gehören, schon dieser roheste Umriss legt förmlich die Versuchung nahe, die Reihenfolge der Schriften nach ihrer dialogischen Lebendigkeit — nicht nach ihrer poetischen Lebendigkeit, denn dann würden z. B. Sophistes und Parmenides eine falsche Stelle erhalten — zu ordnen, nur fehlt es einem solchen Maassstab an präciser Schärfe und innerlicher Festigkeit.

Es ist eine sowohl durch die psychologische Gesetzmässigkeit erklärbare wie an Plato zu machende Beobachtung, dass Einwürfe oder Gesprächsgegner von dialogischer plastischer Ebenbürtigkeit immer mehr herabsinken zu leeren Nullen, dass der Sieg immer sicherer wird. Genauer ist der Verlauf wol folgender: In dem zumeist an die Spitze gestellten Dialog Protagoras spielt sich ein wirklicher Redekampf zwischen vollthätigen, vollplastischen Gegnern ab. Hier haben noch nicht zersetzende Skepsis und Selbstkritik den Schauplatz in das Innenleben des Denkers selbst verlegt; hier tritt er mit jugendlichem Übermut, mit dem Vollgefühl der Überlegenheit dem Gegner gegenüber, dessen Lehre er vielleicht nicht einmal voll zu würdigen versteht[1]) aber zur schmählichsten Lächerlichkeit erniedrigt; hier blüht die Streitlust, hier gilt es nur den Triumph des Besserwissens.

Die zweite Periode weckt den tobenden Kampf im eigenen Innern; die Gegner, nur noch halblächerlich, bleiben zwar die

[1]) Man hat längst schon auf den Unterschied aufmerksam gemacht zwischen dem fast mit zaghafter Ehrfurcht behandelten, Würde und wissenschaftlichen Ernst atmenden Protagoras des Theätet und dem possenhaften Scharlatan des gleichnamigen Dialogs, der an Schopenhauers Kritik seiner Gegner in der „vierfachen Wurzel“ erinnert.

Debatten hindurch noch in plastischer Lebendigkeit, aber zeigen sich ausser am Anfang den gegebenen Intentionen gegenüber lenksamer, sie sind im Grunde nur die Anreger der innern Klärung, die der Denker sucht; sie werden in allen ihren Aussagen widerlegt, aber im Grunde ist es eine ununterbrochene Selbstwiderlegung des Denkers und sie werden hineingezogen in den Process unersättlicher Selbstkorrektur. Noch fehlen dem nach Gewissheit und Befriedigung dürstenden Bewusstsein die festen Stützpunkte, die grossen Ziele und der wirbelnde Sturm der Skepsis giebt dem gequälten Denken keine oder sehr späte Ruhe in einem friedlich sicheren Endresultat.

Die dritte Periode ist schon durchdrungen von dem Bewusstsein, dass es sich nicht um vielgeschäftige Abwickelung von Einzeldebatten, um dialektisch zu erprobende Denkrichtigkeit in Einzelpunkten, sondern um den Gegensatz ethischer Grundrichtungen, um die Superiorität der ganzen Weltanschauung handelt; sie ballt deshalb die Oppositionsatome zu grossen Redekomplexen zusammen, in denen ein einheitliches Anschauungssystem sein Plaidoyer voll ausspricht, wie dies die Reden des Kallikles im Gorgias, des Simmias und Kebes im Phädon, des Glaukon und Adeimantos in der Republik veranschaulichen. Es sind nur die grossen Winterstürme, die dem Frühling vorangehen. Die Sonne der selbstgewissen, einigen, freien Intuition ist schon aus den Wolken der Skepsis und Kritik hervorgebrochen. Immer wärmer fallen ihre Strahlen auf die Erde, bis sie in der aufspriessenden Blumenpracht des Mythus den Triumph ihres Sieges, ihrer Freiheit, ihrer Schaffenskraft feiert.[1]) Äusserlich ist die freie Rede und der Mythus über den Dialog zum Siege gekommen, innerlich der intuitive, phantasievolle Idealismus über Skepsis und Kritik, die Romantik über den Rationalismus, die schöne Subjektivität über die Objektivität, das Ideal über das Leben, der Pindar über den Sokrates. Der Seelenprocess hört auf dramatisch zu sein, die induktive Erwägung und Berechnung tritt zurück hinter dem intuitiven „Schauen der Ideen“.

Die ἐπιστήμη ist nicht wie früher der διάνοια gleich,

[1]) wie am Ende des Gorgias, des Phädon, der Republik.

sondern scheidet sich von ihr als höheres Princip.[1]) Allerdings jene Unsicherheit, jenes Sichselbstnichtgenugsein des Gedankens, welches die dialogische Dramatik zeugte, macht immer mehr dem Vollgefühl der Sicherheit Platz; aber auch noch später ist die Dialogik, der Faktor der Objektivität nicht ganz abgestorben. Von Zeit zu Zeit regt sich halb unbewusst das leise Bedürfnis, dem rauschenden Fluge des entfesselten Genius Halt zu gebieten für einen kurzen Moment kritischer Selbstbesinnung, für ein halbmechanisches Anklopfen bei der Objektivität, deren mattes Rufen dann nur als ein Echo des Gesagten, als ein „Ja" zu allem, höchstens als eine Bitte um Ergänzung des im Feuer der Intuition vulkanisch Herausgestossenen durch Erklärung des Unverständlichen und Nachholung des Vergessenen. So zeigen die „Gesetze" z. B. nur Jünger, die der Offenbarung des Propheten lauschen. Im Timäus und Kritias ist bekanntlich der Dialog ausser am einleitenden Aufgang ganz verstummt. Diese Wandlungen, diese allmähliche Abschwächung, welche die dialogische Dramatik in Platos Werken erfuhr, ist in ähnlicher Weise kein blosser Wechsel der Form, sondern identisch mit der inneren Entwicklung, mit dem immer stärkeren Hervortreten des Subjektivistischen, wie dies bei dem allmähligen Zurücktreten des Chores in der Tragödie bis zu Euripides der Fall ist.

Die platonische Dramatik ist ein Kind der platonischen Entwicklungsfähigkeit. Sie ging wesentlich hervor aus dem Drang nach innerer Klärung, aus der Unsicherheit des Gedankens, aus dem Stachel des Intellekts, den Streit der immer neuen, innen und aussen aufsteigenden Gegensätze im Lichte der Objektivität zum Austrag zu bringen, aus der Fähigkeit und dem Trieb in sich selbst Gegensätze zu erzeugen und sie zu vollster, kühner Macht und Plastik heranzuziehen. Wer in der eigenen Brust noch Raum hatte, dem eigenen Denken Gegner von so realer Gewalt zu bieten, wie dies die ersten 4 Reden im Symposion und die oben erwähnten veranschaulichen, dem

[1]) Rep. VII 533 E. Die *διάνοια*, die seelische Zwiesprache, im Theätet und Sophistes (s. oben S. 45) noch alle Geistesbewegung umschliessend, bleibt hier der höheren Empirie. Die *ἐπιστήμη* steigt darüber empor zum intuitiven Schauen der Ideen.

muss ein langes Ringen die Seele erfüllt haben wie ein Kampf der Götter und Riesen, dessen Geistesentwicklung muss an Kraft und Buntheit einer Weltgeschichte geglichen haben. Man sage nicht, dass vom dramatischen Dichter dasselbe gelten müsse, der ja auch solche Gegensätze in sich wachzurufen vermöge. Das ist es ja eben, was den Denker vom Dichter scheidet: dass jener zwingender in sich den Trieb fühlt, die Gegensätze in seiner Seele zu ertöten und eine principmässige Einheit herzustellen. So ist es also sowohl die Möglichkeit wie die erreichte Höhe, wie die Verschiedenheit der platonischen Dramatik, die dringend auf eine lange, reiche Entwicklung des platonischen Denkens hinweisen.

Man hat schon aus ihrer unbefriedigenden Resultatlosigkeit, aus dem verwirrenden Hin und Her ihrer Debatten, aus ihrer formalen Armut auf die Unechtheit der kleineren Dialoge folgern zu müssen geglaubt. Mit Unrecht. Ein unbefriedigendes Resultat zeigt auch der Theätet, selbst von den grössten Fanatikern der Athetese: Ast, Schaarschmidt und Suckow nicht für unecht gehalten, und niemand sicher würde eine Lösung des skeptischen Knotens erraten, wenn der Theätet uns als einzige Schrift von Plato überkommen wäre. Dann aber ist es gerade das Kennzeichen des Alltagsmenschen, dass er schnelle Befriedigung liebt, dass er den trivialsten, harmonischen Schluss der gehaltenen Spannung vorzieht. Gerade die Menon und Hippias und Euthyphron ersehnen das Endresultat und gerade Sokrates zerreisst immer von neuem die geglaubte Befriedigung. Nur ein genialer Geist vermag solche Wucht der Skepsis zu ertragen, vermag unter dem Hinsinken aller Resultate nur den philosophischen Process in der Schwebe zu erhalten und die Wunde des kritischen Stachels in der Seele weiterbrennen zu lassen. Der kleinere Geist freut sich am schmunzelnden Abschluss der Komödie; das edlere Empfinden ergiesst sein reicheres Sein in die Tragödie. Nur lässt die Sturm- und Drangperiode des Genius die Einzelindividuen (wie dort die Einzelresultate) in der alles übertönenden Macht des Geschehens untergehen und endet die Tragik mit schrillem Miston, mit dem blossen Nachklang der Leidenschaft, das reifere Alter aber versöhnt sie durch den Ausblick auf das verklärende Ideal. Die Analoga der ersteren Dichtungen sind die kleineren

und die erkenntnistheoretischen Dialoge, wie die der späteren, reiferen z. B. Gorgias, Phädon, Republik. Wir sehen in der Stufenfolge der platonischen Schriften, soweit sie allgemein feststeht, die freie Intuition immer mehr über die rationalistische Skepsis zum Siege kommen. Es muss nun aber eine Periode gegeben haben, in der die Skepsis der Herrscher war in Platos Seele; denn der Klärung der inneren Gegensätze muss eine Gährung vorangegangen sein und bei der Mächtigkeit dieser Gegensätze eine Gährung von elementarer Gewalt und langer Dauer; es muss eine Periode gegeben haben, da der Sokraticismus, der realistische Rationalismus in Plato sich selbst überwand, an seinen eigenen Bedenklichkeiten sich zu Tode strapazierte. Diese Periode griff kräftig genug in das Herz des Denkers ein, um sich, wenn überhaupt der Drang zur Produktion in Plato rege war, in Schriften aussprechen zu müssen. Hier haben mehrere der kleineren Dialoge ihre Stelle, hier sind sie sogar nötig. Das stürmende Meer der Skepsis warf einige Schaumflocken ans Land. Mehr haben wir nicht an ihnen. Wer sie als Mittel für objektive Zwecke, namentlich Lehrzwecke ansieht, muss sie, in ihrer Eigenart, „mehr zu verwirren, als zu belehren", wie Ast richtig sagt, nicht nur schädlich, schlecht, sondern überhaupt unerklärlich finden. Nur als subjektive Ausflüsse des inneren Klärungsbedürfnisses, was schon ein grosses, bewegtes Seelenleben als Hintergrund voraussetzt, sind sie erklärlich. Als Produkte eines inferioren Geistes sind sie unverständlich, ausser als knechtische Nachahmungen, was aber wieder voraussetzt, dass mehrere von ihnen echt sind, um als Muster, zugleich auch als Deckung dienen zu können.

III.

Was nützt uns zur Erkenntnis des Autors Plato der Nachweis einer geistigen Entwicklung des Menschen Plato, wenn wir nicht wissen, ob beide sich frei ineinandergaben, oder ob etwa ein festbewusster objektiver Zweck, den jener zu verwirklichen trachtete, trennend dazwischentrat, es verbot, dass der innen arbeitende Gedankenfortschritt auch aussen in den Schriften zum reinen Ausdruck kam? Was nützt es, die Form dieser Schriften im Lichte einer Selbstentwicklung Platos und als Form seines eigenen Geisteslebens dargestellt zu haben, wenn wir nicht sicher wissen, ob sie nicht etwa einer methodischen Absicht, eben wieder der Rücksicht auf einen zu verwirklichenden objektiven Zweck entsprungen ist? Man sieht, wie hier Ergänzung, Stütze, Zusammenhang, Entscheidung abhängt von einer Erörterung der schriftstellerischen Motive Platos, speziell der hierüber Aufschluss bietenden Phädrusstelle.

Es giebt keine zweite platonische Stelle, die wie Phaedr. 274 B – 278 B von den Netzen der erklärenden Kritik umstrickt ist. Es ist allerdings auch wie eine schallende Lache auf den Ernst einer den Wegen des Autors nachgehenden Forschung, wenn der überaus fruchtbare Schöpfer anbetungswürdiger Meisterwerke des Gedankens an der einzigen Stelle, da er sich über Wert und Zweck der Schriftstellerei näher auslässt, seiner eigenen Produktion hinter die Culissen schauen lässt, in tendentiös hervorgekehrter, breit ausgesponnener Darlegung es kundthut, dass alle Lektüre nicht zur Weisheit, sondern zum Weisheitsdünkel führe (275 B), dass nur ein Thor von der Schrift Deutlichkeit und Überzeugungskraft erwarte (275 C 277 D), dass alle Schrift unfähig sei, das Wahre zu lehren (276 C), dass sie nur ein alles Ernstes bares Spiel (276), dass kein einziges Schriftwerk sehr der Mühe wert sei (277 E), dass nur in der Rede, nicht in der Schrift Deutlichkeit, Vollendung und ernstlicher Wert liege (278 A), dass wer dies wisse, des Autors Ideal sei (277 E 278 AB).

Dass die Forschung, dieses in ihren Annalen einzig dastehende Rätsel zu lösen, alles aufbot, die hier gebotenen Spitzen abzustumpfen, durch kühne Umdeutung einen modus vivendi zu erzwingen zwischen jener Produktion und dieser Stelle, ist nicht wunderbar. Wohl aber, dass fast alle, selbst die heterogensten Theorieen der Platoerklärung sich auf diese Stelle als auf ein wichtiges Beweisstück beriefen. Hermann z. B. gewinnt aus ihr die Anschauung, dass die Schriften Platos seine wirkliche Lehre, seine Prinzipien garnicht enthielten, sondern nur deren Anwendung, dass sie nur eine Brücke zur Wahrheit seien, zur eigentlichen Lehre sich verhalten wie die Wirklichkeit zur Idee.[1]) Schleiermacher hatte vorher diese Stelle herausgehoben, um das entgegengesetzte daraus zu folgern: dass Plato die dialogische Form wähle, um die in seinen Schriften gebotene methodische Darlegung seines Systems durch Nachahmung des mündlichen Unterrichts dem Zwecke der Belehrung möglichst dienlich zu gestalten und das Wissen in der Seele des Lesers als ein selbsterzeugtes erstehen zu lassen.[2]) Tennemann folgert daraus gerade die erkannte Notwendigkeit und die Absicht Platos, seine Lehre in seinen Schriften esoterisch zu verhüllen[3]) und Ueberweg verweist diese auf Grund der Stelle in ihrer Bestimmung wesentlich auf die Zwecke der Schule und der Wiedererinnerung an den mündlichen Unterricht[4]), während Schaarschmidt in derselben Stelle das Bekenntnis Platos findet, dass seine Schriften überhaupt keinen Lehrgehalt aufweisen und wesentlich poetischen Zwecken dienen[5]) u. s. f.[6])

[1]) schriftstell. Mot. S. 292—298. Platon. Phil. S. 514ff.

[2]) a. a. O. S. 19 ff.

[3]) System d. plat. Phil. S. 129ff. 137. 141. Gesch. d. Phil. II S. 207ff. 214. Nicht Schleiermacher, sondern Tennemann gehört das Verdienst, der Phädrusstelle zuerst grössere Beachtung geschenkt zu haben. Er hält ihre Worte für wichtig genug, die ganze seitenlange Stelle in beiden Werken in deutscher Übersetzung vorzuführen.

[4]) Unters. S. 16—23. S. 57—62 u. Zusatz. Zschr. f. Philos. Bd. 57. S. 57—62.

[5]) S. 130ff.

[6]) Merkwürdig sind auch die verschiedenen Folgerungen aus dieser Stelle für die Abfassungszeit des Phädrus. Schleiermacher sieht in der Stelle den Schlüssel zu aller platonischen Produktion und setzt deshalb

Man hat Abschwächungen aller Art versucht, der Stelle ihre gefährliche Tendenzkraft zu nehmen. Man hat gesagt, dass die Äusserungen scherzhaft übertreibend zu nehmen seien[1]); dass Plato in pietätvoller Bescheidenheit sich selbst eine untergeordnete Wirksamkeit beimesse und die Stelle mehr auf Sokrates Bezug nehme[2]); dass Plato im Phädrus noch nicht wusste, wie sehr er der Kraft mündlicher Rede in seinen Schriften nahekommen konnte[3]), dass er die hier ausgesprochene Ansicht wohl geändert haben kann[4]); dass auf die Stelle einfach nicht viel Wert zu legen sei[5]). Aber alle diese Entschuldigungsversuche wollen und können dem Rätsel keine genügende Lösung geben. Andere Forscher wie Munk[6]), Grote[7]), Nitzsch[8]), Socher[9]) widmen der Stelle eine längere Besprechung, ohne irgend ihre wichtigen Konsequenzen zum Austrag zu bringen.

Man kann wohl alle gegebenen Erklärungen der Stelle auf zwei Grundtheorieen, zwei Auffassungstypen zurückführen. Die eine Theorie, in mannigfachen Variationen erscheinend, vertreten durch Ast[10]), Hermann, Deuschle[11]), Schaarschmidt u. a.

den Phädrus an den Anfang derselben. Ähnlich v. Wilamowitz Phil. Unters. I S. 214ff. Schwegler (a. a. O. S. 187). Stallbaum (de primord. Phaedri S. 27) Pluntke (citiert bei Schwegler), Socher (S. 320) sehen darin Überdruss an der Schriftstellerei und setzen deshalb den Phädrus erst spät an. Usener (Rhein. Mus. XXXV. 1880 S. 151ff.) entnimmt diesem Einwand kein bestimmendes Moment und rückt den Phädrus in Platos 25. Lebensjahr.

[1]) nam. v. Stein (Gesch. des Platonism. S. 71f. ähnl. Zeller Hermes XI 1876. S. 88.

[2]) nam. Susemihl, Prodromus S. 79. v. Stein a. a. O.; auch Zeller a. a. O. Schleiermacher a. a. O. S. 75.

[3]) nam. Susemihl, Prodromus S. 102; auch Schleiermacher a. a. O.

[4]) Steinhart, Zschr. f. Philos. Bd. 58. S. 65

[5]) Ritter, a. a. O. S. 166ff. Justi a. a. O. S. 8. auch Steinhart a. a. O.

[6]) a. a. O S. 227—230.

[7]) a. a. O. Bd. II S. 239ff. S. 256ff.

[8]) Rhein. Mus. XII S. 401.

[9]) a. a. O. S. 320. S. behauptet nur, dass die Phädrusstelle ausnahmslos alles Schrifttum herabsetze.

[10]) Ast betrachtet auf Grund der Stelle die Schriften nur als heitere „Spiele", als Anreizungsmittel, Sinn und Liebe für wahre Philosophie im Herzen der Hörer wachzurufen, ohne dass Plato „proprias ac genuinas philosophiae suae rationes" in den Schriften niedergelegt hätte (Platos Leben u. Schr. S. 80f. de Platonis Phaedro S. 146).

[11]) Zeitschr. f. Altertumswisssch. 1854 No. 6. D. kann nicht glauben, dass

folgert aus der Stelle, dass die platonischen Schriften nicht den Anspruch erheben, eine abschliessende Lehre, ein philosophisches System Platos zu enthalten, sondern nur psychagogischer Anregung dienen. Die entgegengesetzte Theorie hält fest an einem in den Schriften voll enthaltenen philosophischen System Platos, nimmt mehr oder minder entschieden Belehrung durch die Schrift als Zweck derselben an, findet durch die Stelle das Schriftentum nicht gar zu tief und nicht in seiner Ganzheit herabgesetzt und den schriftlichen Dialog, wenn nicht aus der Herabsetzung selbst ausgenommen, so doch als Nachahmung des über alles gepriesenen mündlichen Dialogs als die beste Schriftengattung und als absolut wertvoll hingestellt. Dieser Theorie hängen an Schleiermacher, Brandis[1]), Zeller[2]), Susemihl[3]), Ueberweg, Steinhart[4]), Krische[5]), Alberti[6]), Volquardsen[7]) u. v. a.[8])

Die erste Theorie ist schon bis zur Vernichtung gefährdet durch den oft gemachten Einwand, dass Aristoteles bei seinen Auseinandersetzungen mit Plato durch seine häufige Citierung platonischer Schriften diese als vollgültige, philosophische und philosophisch kritisierbare Zeugnisse der platonischen Lehre erweist.[9]) Um aber die aus der Phädrusstelle folgernde Theorie nur an dieser selbst zu prüfen, so beachtet die Theorie nur die

Plato die schriftliche Darstellung habe verdammen wollen, und nimmt deshalb an, dass die Schrift nicht eigentlich eine Lehre abschliessend behandle, sondern nur die wesentlichen Probleme aufstellen und dadurch zu gemeinsamer tiefer Erforschung anregen soll.

[1]) Handb. S. 151. 154. nam. S. 158f. Zschr. f. Philos. Bd. 40. S. 121.

[2]) Ph. d. Gr. S. 358f[2] 480ff[3]. Hermes XI S. 87—91.

[3]) Prodromus S. 102. 103. Jahrbb. f. Philol. 1863 Bd. 87 S. 242—250.

[4]) Einltgn. zu H. Müllers Übers. Bd. IV. S. 8. 23. 24. 70f. Zschr. f. Philos. Bd. 58 S. 65f. 70.

[5]) Göttinger Studien S. 1047—1053.

[6]) Rhein. Mus. 1864. S. 340—348. Zschr. f. Philos. Bd. 51. S. 49—52.

[7]) Jahrbb. f. Philol. 1862 Bd. 85. S. 530—539.

[8]) z. B. Peipers, Gött. Gel. Anz. 1869 S. 120, v. Wilamowitz-Möllendorff „Philol. Unters. S. 214. — Die Schleiermacher'schen Worte von der Selbsterzeugung des Wissens im Leser, von der Anähnlichung der Schrift an den mündlichen dialektischen Unterricht kann man überhaupt als Echo fast die ganze Literatur durchtönen hören.

[9]) Schleiermacher widerlegt namentlich schon durch diesen Einwand endgültig die Auffassung Tennemanns (a. a. O. S. 14f.)

eine der beiden dort genannten Eigenschaftsbestimmungen der Schrift: dass sie Spiel sei. Weil sie ein Spiel sei, das doch die wirkliche Wahrheit nicht aufzeigen könne, biete sie nicht Systemphilosophie, sondern Poesie (Schaarschmidt) oder Anreizung, Brücke, Seelenlenkung zur Philosophie etc. für diejenigen, die noch nicht in der Philosophie stehen. Wie stimmt aber damit das zweite bestimmende Moment der Schrift resp. der besten Schrift; dass sie Wiedererinnerung sei und zwar für den Autor und höchstens für die schon „Wissenden“ [1]) (Phaedr. 275 C D 276 D 278 A)? Jene Forscher lasen mit Recht aus der Stelle, dass die noch nicht Kundigen aus den Schriften Platos seine Lehre nicht lernen könnten. Aber wenn sie hieraus folgerten, dass die Schriften seine systematische Lehre überhaupt nicht enthielten, sondern nur die Unkundigen propädeutisch zur Philosophie anregen sollten, so widerspricht dies den ausdrücklichen Worten Platos.

1. ist die Schrift und namentlich die beste Schrift garnicht für die Unkundigen oder Halbkundigen, sondern nur für die Wissenden, die εἰδότες, die vollen Gesinnungsgenossen da (τὴν Ἄμμωνος μαντείαν ἀγνοοῖ πλέον τι οἰόμενος εἶναι λόγους γεγραμμένους τοῦ τὸν εἰδότα ὑπομνῆσαι (275 C D); es sei der Fehler der Schrift, dass sie nicht blos παρὰ τοῖς ἐπαΐουσιν, sondern auch παρ' οἷς οὐδὲν προσήκει circu-

[1]) Es muss als irrig bezeichnet werden, wenn Hermann (schr. M. S. 304f. Anm. 56) die hier im einfachen Sinne genommene *ὑπόμνησις* in Zusammenhang bringt mit der Menonischen *ἀνάμνησις* des Transcendenten und daraus erklärt, „wie gerade eine solche psychagogische, gleichsam propädeutische Schriftstellerei für einen grösseren Leserkreis als *ὑπόμνησις* betrachtet werden konnte. Aber die *ἀνάμνησις* macht bekanntlich selbst Sklaven zu Wissenden; dass die Schrift irgend einen zu irgend einem Wissen bringen könne, „kann nur ein Thor behaupten“ (275 A C D). Geschieht wohl die *ἀνάμνησις* auch *ἔξωθεν ὑπ' ἀλλοτρίων τύπων* wie die *ὑπόμνησις* der Schrift? bewirkt sie wohl auch Vergesslichkeit wie diese (275 A) Und bringt die Schrift dem Autor, dem sie doch auch *ὑπόμνησις* sein soll (276 D), auch erst die *ἀνάμνησις* wie dem „grösseren Leserkreis“? Wie kann überhaupt die Schrift irgend herabgesetzt werden, wenn sie wirklich das denkbar beste und wertvollste bringt: das Mittel zum Wissen, die *ἀνάμνησις* des Transcendenten? Es ist merkwürdig zu sehen, wie durch Hermanns unglückliche Association die wunderlichsten Consequenzen erstehen und die ganze platonische Darlegung in ihr Gegenteil umschlägt.

liere (275 E); die in Wahrheit besten der Schriften seien εἰδότων ὑπόμνησις (278 A); der Kenner des Gerechten, Schönen, Guten schreibt, wenn er schreibt, ὡς ἔοικε, ἑαυτῷ τε ὑπομνήματα θησαυριζόμενος εἰς τὸ λήθης γῆρας, ἐὰν ἵκηται, καὶ παντὶ ταὐτὸν ἴχνος μετιόντι (276 D).

2. hat die Schrift garnicht den Zweck propädeutischer Anregung, Seelenlenkung zur Philosophie; sie ist überhaupt keiner positiven Einwirkung auf andere fähig. Wo sie irgend mehr ist als Wiederholung des bereits Gewussten, wo sie irgend auf solche stösst, die erst εἰδότες werden sollen, richtet sie nur Unglück an: sie regt an? nein, sie führt zum Weisheitsdünkel (275 A B) oder sie wird misverstanden, mit Unrecht geschmäht (275 E). Wer da meint, Autor oder Leser, dass durch die Schrift auch nur etwas deutlich werde, strotzt von Thorheit und wer da meint, dass die Schrift irgend mehr sein solle als Wiedererinnerung für die Wissenden, kennt nicht Ammons Orakel (275 C D 277 D). Also die Schriften, die nur Wiedererinnerung für die wissenden Eingeweihten, für alle anderen nicht die geringste Deutlichkeit (nicht τινὰ σαφήνειαν) haben (277 D), sollen propädeutische, psychagogische Einführungsschriften sein? Also weil Plato von dem exklusiven, esoterischen Charakter der Schrift selbst die Popularität theoretischer Belehrung abwies, popularisiert man sogar noch die Popularität und macht die platonischen Schriften zu Elementarschriften?!

3. die platonischen Schriften sollen den wirklichen Lehrinhalt der platonischen Philosophie nicht enthalten. Wo giebt die ganze Phädrusstelle hierfür nur eine leise Andeutung? Darin vielleicht, dass die Schrift ein Spiel genannt wird? Aber „Spiel“ bezeichnet hier durchaus nicht die Gesamtheit des Gebotenen, sondern wesentlich nur die Art der Behandlung[1]) (ἐν τῷ γεγραμμένῳ λόγῳ περὶ ἑκάστου παιδιὰν πολλὴν ἀναγκαῖον εἶναι und das psychische Motiv des Schreibens (παιδιᾶς χάριν 276 B D). Wäre alles Gegebene nichts als

[1]) Es ist auffallend, dass H. Müller (Übers. Platos Bd. IV, S. 182, Anm. 59) angesichts des *περὶ ἑκάστου πολλὴν παιδιὰν ἀναγκαῖον*, denn die *σπουδὴ περὶ αὐτὰ* 276 E) gegenübersteht, was er selbst mit „ernste Behandlung“ übersetzt, behauptet: „Das Spielende liegt nicht etwa in der Art, wie der Schriftsteller seinen Gegenstand behandelt.“

Spiel, wie ist es möglich, dass es für die noch nicht Wissenden keine Deutlichkeit hat, dass es nur für die Wissenden da ist und sein Wert in der Wiedererinnerung bestehen soll? Die Scheidung der Leser gegenüber der Bestimmung der Schrift in Wissende und Nichtwissende und die alleinige Berücksichtigung der ersteren als derjenigen, denen die Lektüre zukommt (οἷς προσήκει), wäre sinnlos, wenn die Schrift nicht auf das Wissen selbst, auf die theoretische Lehre wirklich auch Bezug nähme. Jene Bestreitung eines theoretisch-philosophischen Inhalts der platonischen Schriften geht von folgendem Gedanken aus: Um zu belehren, fehlt es der Schrift an Deutlichkeit und Beweiskraft. Das sah Plato ein und er veränderte daher den Charakter der Schrift dahin, dass er nicht seine Lehre sondern weniger als diese vortrug. Aber es ist nicht nur mit keinem Laut bezeugt, es ist sogar unmöglich, dass er den Charakter der Schrift nach dieser Richtung hin verändern wollte; 1) weil es nutzlos und vergeblich gewesen wäre, da nach seinen Worten nicht nur die schlechte Schrift, sondern alle Schrift, auch die beste an dem Mangel an Deutlichkeit und Beweiskraft unheilbar krankt und, wo sie irgend anderes ist als Wiedererinnerung des bereits Gewussten, stets nur Schaden anrichtet; 2) weil er eben infolge ihrer Unerreichbarkeit nicht Deutlichkeit und Beweiskraft als den Zweck der Schrift statuierte, sondern ihren Wert allein setzte in die Wiedererinnerung des Gewussten für den Autor und die wissenden Gläubigen, also für solche, für welche Deutlichkeit und Beweiskraft gar nicht mehr erforderlich waren. Alle in der Phädrusstelle genannten Mängel der Schrift können also für Plato niemals ein Grund gewesen sein, seinen Lehrinhalt nicht der Schrift anzuvertrauen. Im Gegenteil; da Plato alle, also auch seine eigenen Schriften, in den allgemeinen Mangel an jedweder Deutlichkeit mit hineinzieht, so wird niemand sinnlos annehmen, dass, was die Schrift nun einmal in Undeutlichkeit und Exklusivität als Inhalt berge, gar noch etwas anderes gewesen sein könne, als Platos Lehre. Ja noch mehr; da, was jede Schrift leisten soll, die beste Schrift leistet, die platonische Schrift folglich am meisten, stärksten und besten leistet, Wiedererinnerung ist an das, wovon die Schrift handelt ὑπομνῆσαι περὶ ὧν ἂν ᾖ τὰ γεγραμμένα für den Wissen-

den oder den Autor selbst für die Zeit des Vergessens, also ausdrücklich die Identität zwischen Wissen und Schriftinhalt betont wird, so muss das platonische Schriftentum die platonische Lehre enthalten haben (wenn auch ohne σαφήνεια und βεβαιότης für alle Unkundigen). Es kann kaum eine Ansicht mit grösserer Energie zurückgewiesen werden, als es hier durch Plato der Ansicht gegenüber geschieht, die seinen Schriften nicht seine philosophische Lehre zum Inhalt giebt, sondern sie in propädeutischer und psychagogischer Anregung aufgehen lässt.

Die zweite Erklärungstheorie bewegt sich um folgende drei Sätze: 1) die Schriften Platos enthalten seine philosophische Lehre; 2) sie dienen in irgend einer Weise dem Zwecke der Belehrung; 3) die dialogischen Schriften werden entweder aus der Herabsetzung der Schriften ausgenommen oder wenigstens wegen ihrer Nachahmung des mündlichen, dialektischen Unterrichts als die zweckdienlichsten aller Schriften anerkannt. Der 1. Satz findet, wie zu zeigen versucht worden, an der Stelle nicht nur keinen Widerspruch, sondern sichere Bestätigung. Anders der zweite und dritte Satz. Beide verlangen eine nähere Erörterung. Über den ersten und dritten Satz herrscht volle Einigkeit und Gleichheit der Auffassung unter allen Vertretern jener Theorie. Der zweite tritt dagegen in sehr verschiedener Stärke auf, ohne je ganz zu fehlen. Hierbei ist über diese Verschiedenheit zu bemerken, dass stets, was in den Augen des einzelnen Forschers der Zweck der Belehrung an Herrschaft über die platonischen Schriften verliert, der Zweck der Wiedererinnerung gewinnt. Am stärksten drängt sich der didaktische Zweck vor bei Schleiermacher, auch bei Brandis[1]) und Volquardsen; ohne Bedenken und Gründe nebeneinandergestellt werden beide Zwecke bei Krische[2]); verschie-

[1]) Brandis wiederholt am entschiedensten und treuesten die Schleiermacher'schen Principien. Handb. S. 151. 154f. 158ff. und besonders auch in seiner Kritik der Ueberweg'schen „Unters." Zschr. f. Philos. Bd. 40. nam. S. 121.

[2]) Kr. setzt ohne weiteres den didaktischen Zweck dem der *ὑπόμνησις* hinzu, wie es scheint, in dem Glauben, den platonischen Text wiederzugeben. Plato beschränkt nach ihm (S. 1050) „die Nötigung zum Schreiben zwiefach, um sowohl für sich Erinnerungen — zu sammeln, als auch

den äussern sich: Steinhart[1]), Zeller[2]); graduell schwächer erscheint die Didaktik bei Alberti; noch mehr tritt sie zurück bei Susemihl; kaum noch sichtbar ist sie bei Ueberweg.

Es ist nötig, über diesen zweiten Satz die ganze platonische Stelle von Anfang bis Ende einer genaueren Prüfung zu unterwerfen, auf die Gefahr hin, alle gegebenen Citate zu wiederholen.

Das erste Moment, das in die Schranken tritt nach der Fragestellung (274 B), ist die Erzählung von Theuth und Thamus (274 C—275 B). Die Schriftkunde, sagt Theuth, wird die Ägypter σοφωτέρους καὶ μνημονικωτέρους machen; μνήμης τε γὰρ σοφίας φάρμακον εὑρέθη. Falsch, sagt Thamus, du

für — den strebenden Schüler, der sich aus dem mündlichen Unterricht des Schreibenden oder auch nur aus dessen Schriften zu bilden Gelegenheit habe". Wo steht dieses „oder" bei Pl∂to? Es wäre auch zu merkwürdig. Hat er erst Gelegenheit sich aus den Schriften zu bilden? Wie können es dann Erinnerungen sein? Hat er bereits Gelegenheit gehabt, sich aus den Schriften zu bilden? Ja, dann muss er doch einmal angefangen haben und dieser Anfang ist ja gerade unmöglich, weil ja die Schriften nur Erinnerungen sind. Aehnlich, nur bedenklich unklarer ist der Ausdruck S. 1052 für das schriftstellerische Motiv: „als *ὑπομνήματα* um teils für sich auf das vergessliche Alter bedacht zu sein, teils dem künftigen Platoniker die Quelle dazu bildender Lehren zu öffnen." Wie verträgt sich auch hier *ὑπομνήματα* mit dem zweiten „teils"?

[1]) Während sich St. in den Einltg. (s. oben) sehr entschieden für den didaktischen Zweck ausspricht, betont er Zschr. f. Philos. Bd. 58 S. 66. 70 als ersten den Zweck der Wiedererinnerung und zwar sehr richtig nicht blos für andere, sondern auch für den Autor, was bisher gänzlich unbeachtet geblieben. Dennoch redet er S. 66 wieder vom „lehrhaften Element".

[2]) Im Hermes XI. S. 87—91 äussert sich Zeller mehr vermittelnd. Hauptsächlich seien die Schriften als Wiedererinnerung für den Kreis seiner Zuhörer bestimmt, aber unverkennbar doch auch für weitere Kreise, und diese Bestimmung habe oft den Vortritt. Während Z. in der 2. Aufl. d. Ph. d. Gr. den didaktischen Zweck mehr selbstverständlich hervorkehrt, erscheint in der 3. Auflage ein längerer Zusatz, in dem es heisst: „Und auch ihrer äusseren Abzweckung nach waren seine Schriften ohne Zweifel in erster Reihe für seine Freunde, nicht unmittelbar für das grössere Publikum bestimmt; sie wollte er erinnern" etc. Es ist diese Correctur des berühmten Seniors deutscher Forschung als wichtiges Zeichen zu begrüssen, zu Ungunsten des didaktischen Zwecks, zu Gunsten der Betonung der *ὑπόμνησις*.

giebst das Gegenteil von ihrer Wirkungskraft an; die Schrift macht vergesslicher; ist kein Mittel für das Gedächtnis, sondern für die Erinnerung; sie giebt den Lernenden Weisheitsdünkel, nicht Wahrheit (σοφίας δόξαν, οὐκ ἀλήθειαν); πολυήκοοι γάρ σοι γενόμενοι ἄνευ διδαχῆς πολυγνώμονες εἶναι δόξουσιν, ἀγνώμονες ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος ὄντες, καὶ χαλεποὶ ξυνεῖναι, δοξόσοφοι γεγονότες ἀντὶ σοφῶν. Das Folgende (275 B C) zeigt, dass die Ansicht des Thamus auch die des Sokrates-Plato ist. Ausdrücklich wird hier Belehrung (διδαχή) und Schrift in absoluten Gegensatz gestellt. Ausdrücklich wird betont, dass die Schrift nicht weiser mache. Was hier gesagt wird, gilt allgemein von der Schrift ohne jede Andeutung einer Ausnahme. Folglich können nach dieser Stelle ganz unbedingt Schriftwerke nicht belehren und die platonischen es auch nicht wollen.

Eben diese Stelle hat bei Alberti[1]) eine Auffassung erfahren, die man für gänzlich ausgeschlossen halten sollte. Es ist um so nötiger, darauf einzugehen, als Alberti wesentlich auf Grund dieser Auffassung der Schrift didaktische Fähigkeit und Zwecke zuerkennt, wenn auch in geringerem Grade als der mündlichen Dialektik und diese Annahme bei ihm steht und fällt mit jener Auffassung. Wichtig ist für A., „die Einsicht, ob von Plato durch die Mneme und Hypomnesis eine specifische oder blos graduelle Differenz bezeichnet ist, welche mündliche Rede und Schrift so unterscheidet, dass jene lehrt, diese nicht lehren kann." „Eine specifische Differenz ist nun in jenen psychischen Eigenschaften nicht enthalten und nicht bezeichnet"[2]) und deshalb sei die Schrift auch nur in graduell schwächerer Weise didaktisch nutzbar. Aber wo steht denn nur eine leise Andeutung, dass das Verhältnis von μνήμη und ὑπόμνησις irgend in Beziehung stehe zu dem Verhältnis von mündlicher und schriftlicher Didaktik? Wo ist mit einem Laute davon die Rede, dass die μνήνη die speziell „in dem mündlichen Dialog wirk-

[1]) a. a. O. a. a. O. In dem kurzen Auszug in d. Zschr. f. Philos. sind gerade die hier in Betracht kommenden Gedanken noch mit besonderer Ausführlichkeit wiederholt.

[2]) Rhein. Mus. 1864. S. 340. Zschr. f. Philos. 51. S. 50.

same Gedenkkraft" sei oder dass der Vorzug des mündlichen λόγος in seiner Fähigkeit, auf die μνήμη („Gedenkkraft") zu wirken, liege? Wo wird entfernt nur das Belehren in ein Wirken auf die Mneme gesetzt, wo überhaupt Mneme und Belehrung in irgend welche Verbindung gebracht? Von der Mneme ist in der ganzen Phädrusstelle nur einmal die Rede, eben nur in der Erzählung von Thamus und Theuth d. h. am Anfang der Erörterung, wo die eben in die Erscheinung tretende Schrift noch in ihrer Ganzheit, ihre Nutzbarkeit und Schädlichkeit noch im Allgemeinen besprochen wird, wo ihr Verhältnis zur Didaktik nur ein Moment ihrer Abschätzung ist, wo die Konkurrenz mit dem mündlichen Dialog noch ausser Beachtung steht. Es werden hier zwei gänzlich getrennte Eigenschaften der Schrift, Mängel derselben genannt: dass sie nicht μνημονικωτέρους und dass sie nicht σοφωτέρους macht. Das σοφωτέρους παρέχειν ist es selbstverständlich, das identisch ist mit Belehren; wie auch ausdrücklich nur zur σοφία die durch die Schrift erweckte Scheinweisheit ἄνευ διδαχῆς in Gegensatz gebracht wird. Ganz gesondert davon wird der andere Mangel der Schrift besprochen, dass sie wohl die Erinnerung bewirkt, aber dabei das Gedächtnis schwächt (οὔκουν μνήμης ἀλλ' ὑπομνήσεως φάρμακον). Es ist eine naiv offenkundige Thatsache, dass der Effekt der Erinnerung aktiv und passiv möglich ist. Er kann passiv eintreten durch äussere Zeichen (ἔξωθεν ὑπ' ἀλλοτρίων τύπων) und er kann eintreten — ja wie lässt sich das anders einfacher ausdrücken als durch Platos Worte: ἔνδοθεν ὑφ' αὑτοῦ. Er kann sein ein Erinnertwerden oder ein Sichselbsterinnern vermöge des Gedächtnisses. Ersteres geschieht durch die Schrift; folglich ist sie ein φάρμακον ὑπομνήσεως. Aber wenn die Erinnerung von aussen kommt, so wird die innere Erinnerungsfähigkeit, das Gedächtnis aus Mangel an Übung geschwächt. Folglich ist die Schrift kein φάρμακον μνήμης. Doch seit wann bedarf es zu letzterem, nämlich sich selbst vermöge des Gedächtnisses zu erinnern, der mündlichen Dialektik oder überhaupt des mündlichen λόγος? Seit wann ist das Wirken auf das Gedächtnis oder die Thätigkeit des Gedächtnisses — Alberti selbst schwankt zwischen beiden Fassungen — ein Belehren? Albertis gesamte Ausführungen sind diktiert von dieser wunderbaren Verquickung

der μνήμη mit der mündlichen Dialektik und der Belehrung. Durch die Brille dieser Auffassung sieht er in der Mneme nicht einfach das Gedächtnis, sondern eine mystische „Verinnerung", „Gedenkkraft", sieht er in der μνήμη und ὑπόμνησις „verwandte, nur graduell verschiedene psychische Eigenschaften", während es doch ganz unvergleichbare, häufig causal verbundene Dinge sind, das eine eine seelische Kraft, das andere ein seelischer Prozess oder Effekt; sieht er in Platos ganzer Ausführung „Unentschiedenheit", „Unklarheit", „begründet in den Mängeln, die sich Plato selbst zu Schulden kommen lässt", findet er einen „Mangel in der nicht hinlänglichen Deutlichkeit des Begriffs der μνήμη, ob es blosses Vermögen zu wissen, ob es einen Wissensbesitz und welchen und wie bezeichne" und einen „weiteren Mangel in den nicht hinlänglich bestimmten Verhältnissen der Mneme und Hypomnesis unter einander und zur Mitteilung, zur Belehrung, zur Überredung." „An der Mneme ist ein Mythisches."[1]) Natürlich; Alberti selbst hat es ja hineingetragen. Was will nun seine aus jenem Irrtum fliessende Folgerung, dass es schriftliche Didaktik gebe, noch sagen? Sie sinkt in sich zusammen wie auch seine Annahme, dass unter den εἰδότες nicht Wissende, sondern nur Berufene, der Belehrung empfängliche verstanden sind, welche Annahme er selbst auf seine Bestimmung der μνήμη „auch als Vermögen zu wissen" zurückführt. Wenn A. es evident behandelt, dass die Schrift zwar an der Mitteilungsweise der mündlichen Rede keinen Anteil habe, aber wie diese wenigstens zu überreden vermag, so muss man fragen, wo irgend in der Phädrusstelle ein Wort gesagt ist, dass der Schrift die Fähigkeit zu überreden eher zukomme als die zu belehren. Wenn der Schrift die σαφήνεια ganz oder so gut wie ganz abgeht und sie nur für εἰδότες und zur ὑπόμνησις bestimmt ist, wie soll ihr dann Überredung zuzuschreiben sein?

Übrigens tritt die Albertische Auffassung in ihren ersten Spuren schon bei Susemihl auf. Die Schrift erzeuge nicht die Mneme, sondern die Hypomnesis.[2]) Aber von einem Nicht-

[1]) Rhein. Mus. S. 347. Zschr. f. Philos. ähnlich: „mit dichterischem behafteter Begriff der Mneme" S. 51.

[2]) Jahrbb. f. Philol. 87. S. 243.

erzeugen der μνήμη ist nirgends die Rede, nur von einem Nichtüben (ἀμελετησία μνήμης). Die μνήμη ist eben nichts anderes als das Gedächtnis, während sie Susemihl jenem Ausdruck zufolge anders auffassen muss. — Die Schrift kann weder etwas σαφές noch βέβαιον machen. Nach Susemihl bezieht sich das σαφές auf die σοφία, das βέβαιον auf die μνήμη. Aber diese Deutung ist nicht nur unbegründet, sondern wohl auch als irrig erweisbar. Die βεβαιότης gehört ebensogut zur σοφία als die σαφήνεια, in der die σοφία unmöglich aufgehen kann. Auch kann die Belehrung unmöglich blos im Verdeutlichen und ins Gedächtnisschreiben bestehen, es fehlt sonst das wichtigste an ihr, gerade was sie von der blossen Überredung unterscheidet: das Überzeugen. Deshalb hat hier βέβαιον mit der μνήμη nichts zu thun, sondern heisst „überzeugend, gewiss," wie es in gleichem Sinn auch sonst δόξα und ἐπιστήμη scheidet.[1])

Wir fanden oben bereits, dass an der uns beschäftigenden Stelle der Schrift ganz allgemein die didaktische Fähigkeit abgesprochen wird. Auch so ist es deutlich: die Schrift bewirkt, um der peinlicheren Scheidung Albertis[2]) zu folgen, dreierlei: 1. sie macht vergesslicher, 2. sie weckt ἄνευ διδαχῆς Weisheitsdünkel, 3. sie bietet ὑπόμνησις. Die ersteren Wirkungen können nicht Zwecke sein, nur die letztere. Folglich dient die Schrift, wenn überhaupt einem Zweck, nur dem der Wiedererinnerung.

Nachdem hierauf (275 B C) Sokrates auch Phädrus für die Worte des Thamus Zustimmung abgenötigt, nennt er Autor und Leser, die meinen, dass aus der Schrift irgend etwas σαφὲς καὶ βέβαιον werde, strotzend von arger Thorheit, und unkundig des Ammonischen Orakels, wer meine, dass Schriftwerke irgend etwas mehr leisten sollen, als den Wissenden wiedererinnern an das, wovon die Schrift handelt (275 C D). Es ist unmöglich, aus diesen Worten anderes zu folgen, als dass die plato-

[1]) z. B. Phileb. 59. Polit. 309 C.

[2]) Schon diese Scheidung verrät bei Alberti jenes oben besprochene Misverständnis; denn 1. und 3. verhalten sich anders zu einander, als jedes derselben zu 2. 1. u. 3. sind garnicht coordinierte, getrennte, sondern logisch und causal verbundene Momente (s. 275 A).

nischen Schriften auch garnichts σαφές und βέβαιον machen d. h. garnicht belehren wollen, sondern höchstens dem Zwecke der Wiedererinnerung dienen. Aus dem entschiedenen Gegensatz zwischen einerseits Verdeutlichen und Überzeugen, was die Schrift garnicht leisten kann, und andererseits Wiedererinnern, worin ihre Hauptleistung liegt, geht hervor, dass die ὑπόμνησις gar keiner σαφήνεια und βεβαιότης in der Schrift bedarf, dass εἰδότες nicht Halbwissende oder Belehrungsfähige, sondern Vollwissende sind, denen aller Inhalt der Schrift bereits σαφὲς καὶ βέβαιον ist, die nichts neues aus ihr erfahren, die, weil Belehren doch ohne Verdeutlichen und Überzeugen unmöglich ist, Belehrung weder nötig haben noch durch die Schrift erfahren.

In dem folgenden Absatz (275 D E) werden nun die Fehler der Schrift noch näher beschrieben. Wie die Gebilde der Malerei gleich lebenden dastehen und doch, wenn man sie fragt, gar majestätisch schweigen, so glaubt man von den Schriften ὥς τι φρονοῦντας αὐτοὺς λέγειν — in Wahrheit kommt ihnen also das τὶ φρονοῦντας λέγειν nicht zu —, wenn man sie aber nach etwas von dem Gesagten fragt in der Absicht sich zu unterrichten — in Wahrheit kann man also durch die Schrift nicht belehrt werden (μανθάνειν) — so geben sie stets nur dasselbe kund. Auch hier ist von der γραφή im Allgemeinen die Rede ohne Andeutung einer Ausnahme. Folglich hat auch Plato seine Schriften nicht geschaffen für die βουλόμενοί τι μανθάνειν. Es ist der Fehler jeder Schrift, dass sie sich in gleicher Weise herumtreibt παρ' οἷς οὐδὲν προσήκει wie παρὰ τοῖς ἐπαΐουσιν. Folglich ist die Schrift bestimmt (προσήκει) nur für οἱ ἐπαΐοντες. Wird sie gemisachtet und mit Unrecht geschmäht, so bedarf sie des Beistandes des Autors (275 E). Wo sie aber dieses mündlichen Beistandes bedarf, dafür kann sie, als ungenügend, nicht bestimmt sein. Folglich sind ἐπαΐοντες solche, die die Schrift niemals mit Unrecht schmähen etc., ihre Worte niemals verkennen, voll verstehen. Aber die Schrift kann sich nicht gegen Verkennung und Misachtung schützen, nichts verständlich und überzeugend machen, folglich sind die ἐπαΐοντες solche, denen schon vorher alles in der Schrift Gesagte σαφὲς καὶ βέβαιον ist. Es können nicht βουλόμενοί τι μανθάνειν sein, weil solchen die Schrift stumm ist.

Darauf wird (276 A) der vielfach höhere Wert der mündlichen Rede gezeigt an ihren Eigenschaften, die der Schrift ewig versagt sind: dass sie sich der Individualität des Lernenden anpassen, dass sie sich verteidigen könne etc.

Nun folgt (276 B C D) der Vergleich der Schrift mit den Adonisgärten und die Anwendung desselben. Das tertium comparationis zwischen dem Säen in den Ackerboden und der mündlichen Rede ist (nur eins): das Früchtetragen. Das tertium comparationis zwischen dem Säen in die Adonisgärten und der Schrift ist (auch nur eins): das Nichtfrüchtetragen. Die Früchte, welche die Schrift nicht trägt und die Rede trägt, sind die Belehrung. Das ist keine Hineindeutung, das ist ebenso logisch und kritisch evident wie allgemein zugestanden und steht auch ausdrücklich da: 276 E 277 A. Die Mitteilung der Lehre durch die Schrift wird (276 C) sogar mit dem Schreiben ins Wasser verglichen, weil die Schrift nicht genügend das Wahre lehren könne. Plato begnügt sich nicht, hier die Unfähigkeit der Schrift zur Belehrung zu konstatieren; als hätte er die Zweifel einer späten Nachwelt vorausgeahnt, weist er für sich den Zweck der Belehrung auch noch besonders ab. Der Kenner des Gerechten, Schönen und Guten — und als solchen sieht sich Plato doch wohl an — sei verständig genug zu wissen, dass die Schrift ungenügend sei zur Belehrung, dass das Gerechte, Schöne, Gute durch die Schrift zu lehren, ins Wasser schreiben heisse, und deshalb schreibe er nicht zu ernstem Zweck, Früchte zu ernten, sondern er schreibe, wenn er schreibe des Scherzes wegen und sich Erinnerungen aufspeichernd für das eigene vergessliche Alter und für jeden Gesinnungsgenossen etc. Was wird hier abgewiesen als schriftstellerisches Motiv? Was steht im Gegensatz zu παιδιᾶς χάριν und ὑπομνήματα θησαυριζόμενος? Ganz entschieden nur eins: der ernste Zweck der Belehrung. Jenes „schreibt, wenn er schreibt" ist ein Felsen, an dem stets alle Versuche, den platonischen Schriften belehrende Zwecke zuzuweisen, scheitern werden. Der παιδιά und ὑπόμνησις, in denen alles Schriftentum aufgeht, wird nun die mündliche Dialektik als vorzüglicher gegenübergestellt (276 E 277 A). Weshalb? Weil sie, nachdem sie eine geeignete Seele gefunden, mit Einsicht Reden einpflanzen und säen kann, die sich selbst und

den Sämann verteidigen können und nicht ohne Fruchtertrag sind, sondern Samen enthalten, aus dem andere in anderen Seelen entstehen etc. mit einem Wort, weil sie belehren kann. Ausdrücklich wird hier als Unterscheidungsmerkmal zwischen aller Schrift und der mündlichen Dialektik angeführt, dass die Reden, die diese ausstreut, οὐχὶ ἄκαρποι sind. Folglich sind die geschriebenen Reden nicht weniger fruchttragend, sondern gänzlich unfruchtbar.[1]) Eine unfruchtbare Belehrung ist aber so viel wie weisser Purpur und als Motiv platonischer Produktion undenkbar.

Die bis jetzt vorgeführten Stellen gestatten nicht den leisesten Zweifel, dass Plato Belehrung durch die Schrift für unmöglich erklärte und für seine Schriften als Zweck gänzlich ausschloss. Dass es Schriften giebt, die belehren wollen, ist damit garnicht geleugnet, ist selbstverständlich. Die Schriften des Lysias z. B. wollen es und deshalb ja diese ganze polemisch gegen ihn gerichtete Auseinandersetzung.

Aber im Folgenden scheint auf den ersten Blick doch die Möglichkeit belehrender Schriften aufzutauchen und Alberti und Volquardsen stützen sich sehr stark auf diese Stelle (277 B C). Es gilt hier die nötigen Voraussetzungen aller Kunstmässigkeit aufzuführen. „Bevor jemand nicht das Wahre von allem weiss, worüber er spricht oder schreibt etc. etc. früher οὐ δυνατὸν τέχνῃ ἔσεσθαι, καθ' ὅσον πέφυκε, μεταχειρισθῆναι τὸ λόγων γένος οὔτε τι πρὸς τὸ διδάξαι οὔτε τι πρὸς τὸ πεῖσαι. So ist also das Belehren auch durch die Schrift möglich und nur an gewisse Bedingungen geknüpft? Abgesehen von dem Widerspruch, in den dies zu allem früheren geraten würde, sollte uns schon bedenklich machen, dass Alberti, der diesem Schein traut, sich infolge dessen genötigt sieht, Plato den „Mangel“ vorzuwerfen, „die Konsequenzen der Stelle 277 B C nicht deutlicher gezogen“ zu haben. Dann aber ist es nicht schwer, jenen trügerischen Schein aufzuheben.

1. gilt es hier nur, früheres recapitulierend die für Wort

[1]) Dasselbe beweist in dem Vergleich mit den Adonisgärten der Ausdruck: der verständige Sämann senke, *ὧν σπερμάτων κήδοιτο καὶ ἔγκαρπα βούλοιτο*, nicht in die Adonisgärten (= Schrift). 276 B.

und Schrift in gleicher Weise geltenden unerlässlichen Bedingungen für jede Kunstmässigkeit, auch für die Belehrung, aufzuführen, was nicht hindert, dass später vorgebrachte Hinderungsgründe die besondere didaktische Fähigkeit speziell der Schrift noch rauben. 2. ist unter den hier schon genannten unerlässlichen Bedingungen schon für die Schrift Unerfüllbares enthalten. Ist es möglich, dass der Schriftsteller jede Individualität erforschend so seine Schrift einrichte, dass er der ποικίλῃ μὲν ποικίλους ψυχῇ καὶ παναρμονίους λόγους biete, ἁπλοῦς δὲ ἁπλῇ? Ausdrücklich wird ja im Gegensatz zur schriftlichen Rede an der mündlichen hervorgehoben, dass sie mit Einsicht in die Seele des Lernenden geschrieben wird und je nach Bedürfnis desselben zu reden und zu schweigen wisse (276 A), dass sie λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν belehren kann (276 E). Also gerade die Unfähigkeit, auf die Individualität des Lesers einzugehen, ist ein wichtiges Hemmnis für die Schrift, belehrend zu wirken. Es ist also unerlaubt, aus dieser Stelle auf die Möglichkeit schriftlicher Didaktik zu schliessen.

277 D E Anfang gilt es die Frage zu beantworten, welche Schriften tadelnswert sind. Wenn Lysias oder irgend ein anderer[1]) geschrieben hat oder schreiben wird, in dem

[1]) Stallbaum will bei „irgend ein anderer“ nur an dem Lysias ähnliche Schriftsteller denken und vermisst ein *τοιοῦτος* hinter *ἄλλος*. H. Müller (Übers. IV. S. 182 Anm. 58) giebt ihm darin Recht. Ohne weiteres versteht auch Susemihl (S. 246 f.) die Stelle so: „Wenn ferner Lysias oder irgend ein anderer Mann von ähnlicher Art d. h. abermals ein Mann ohne philosophische Erkenntnis, ein Schriftstück von irgend einer Art abfasst, also ein unphilosophisches blos *πρὸς τὸ πεῖσαι* bestimmtes“ etc. Aber wo steht ein Wort davon, dass hier nur von unphilosophischen, blos *πρὸς τὸ πεῖσαι* bestimmten Schriftstücken die Rede sei? Mit welchem Recht setzt Susemihl ohne weiteres ein *τοιοῦτος* hinter *ἄλλος*, wodurch der Sinn der Stelle gänzlich verändert wird? Lysias wird erwähnt, weil er den Anlass zur ganzen Erörterung gegeben und immer im Hintergrund derselben steht. „Wenn Lysias oder irgend ein andrer“ heisst „Wenn je irgend einer.“ Ohne die mildernde Hinzufügung des *τοιοῦτος* sei die Stelle nicht platonisch denkbar? Im Gegenteil, sie stimmt ohne dieselbe ganz überein mit der Stelle 275 C, die dasselbe nur mit noch stärkerar Betonung sagt. Hier heisst es: der Autor, der seiner Schrift irgend grosse Deutlichkeit und Überzeugungskraft zutraue, verdiene einen Vorwurf. Dort (275 C)

Glauben μεγάλην τινὰ βεβαιότητα καὶ σαφήνειαν zu bieten, so soll ihm das zur Schande gereichen. Also jede wesentliche Überzeugungskraft und Verdeutlichung liegt jenseits der Grenzen aller Schrift und schlecht ist die Schrift, die auf diese Eigenschaften Anspruch macht. Ein starkes Votum gegen schriftliche Didaktik![1])

Der nun folgende Absatz 277 E 278 A B ist der am heftigsten umstrittene der ganzen Stelle. An ihn kettet sich die letzte Hoffnung für eine von Plato als möglich angenommene schriftliche Didaktik. Es wird mit starkem Ausdruck als Ideal Platos der Mann bezeichnet, der glaube

1) ἐν μὲν τῷ γεγραμμένῳ λόγῳ (also in jedem) περὶ ἑκάστου παιδιάν τε πολλὴν ἀναγκαῖον εἶναι

2) καὶ οὐδένα πώποτε λόγον ἐν μέτρῳ οὐδ' ἄνευ μέτρου μεγάλης ἄξιον σπουδῆς γραφῆναι οὐδὲ λεχθῆναι ὡς οἱ (Schleiermacher und Heindorf setzen für ὡς οἱ — ὅσοι, Susemihl verlangt ein οὕτω vor λεχθῆναι) ῥαψῳδούμενοι ἄνευ ἀνακρίσεως καὶ διδαχῆς πειθοῦς ἕνεκα ἐλέχθησαν

3) ἀλλὰ τῷ ὄντι αὐτῶν τοὺς βελτίστους εἰδότων ὑπόμνησιν γεγονέναι

4) ἐν δὲ τοῖς διδασκομένοις καὶ μαθήσεως χάριν λεγομένοις καὶ τῷ ὄντι γραφομένοις ἐν ψυχῇ περὶ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν (ἐν) μόνοις τό τε ἐναργὲς εἶναι καὶ τέλεον καὶ ἄξιον σπουδῆς etc.

Wieviel Arten der λόγοι ist es nach dieser Stelle zulässig, anzunehmen? Darauf kommt es an. Zunächst ist fraglos, dass in 4) nur eine Art mündlicher λόγοι bezeichnet wird. Das τῷ ὄντι γράφεσθαι ἐν ψυχῇ ist eben kein γράφεσθαι, sondern ein λέγεσθαι. Der Ausdruck findet seine Analogie

heisst es: Autor und Leser, die von der Schrift irgend welche Deutlichkeit und Überzeugungskraft erwarten, strotzen von arger Thorheit.

[1]) Wenn hier statt gar keiner der Schrift nur *μεγάλη σαφήνεια* etc. zugeschrieben wird, so hat schon Susemihl (J. f. Ph. S. 250) auf die Gleichgültigkeit solcher Abschwächungen aufmerksam gemacht. Es kommt hinzu, dass in einer sonst gleichlautenden Stelle (vgl. vor. Anm.) der Schrift jede Deutlichkeit etc. abgesprochen wird. Um die nötige Übereinstimmung zwischen beiden zu schaffen, kann nach logischem Gesetz nur der schwächere, weil allgemeinere und allein anpassungsfähige Ausdruck dem stärkeren angepasst werden, wodurch *μεγάλην* wesenlos wird.

276 A, wo das μετ' ἐπιστήμης γράφεσθαι ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ, wie aus dem vorhergehenden Gegensatz dazu: jedem schriftlichen λόγος (275 E) ersichtlich, nur vom mündlichen λόγος angewandt ist. — Die eigentliche Streitfrage liegt in 2), wo es zu entscheiden gilt, ob das γραφῆναι zugleich mit dem λεχθῆναι durch die nähere Bestimmung ὡς οἱ etc. eine Einschränkung erfährt oder uneingeschränkt gilt und also ὡς οἱ etc. nur auf λεχθῆναι sich bezieht. Schleiermacher übersetzt in ersterem Sinne: „dass keine Rede, sei sie nun in gemessenen oder ungemessenen Silben gesprochen oder geschrieben, sehr ernsthaft zu nehmen sei, unter allen, welche ohne tiefere Untersuchung und Belehrung nur des Überredens wegen zusammengearbeitet und gesprochen worden." Ähnlich Stallbaum: nec unquam ullum sermonem — multo dignum studio scriptum putat aut dictum esse, sicuti ῥαψῳδούμενοι — recitari consueverunt. Noch entschiedener in dieser Auffassung Volquardsen; is qui nullam unquam orationem — dignam arbitratur fuisse summo studio, quae scriberetur aut haberetur, quemadmodum orationes rhapsodiarum more decantatae — recitatae sunt. Demgegenüber trennt Ueberweg das γραφῆναι von dem λεχθῆναι in der Art, dass er die Beschränkung durch das ὡς οἱ etc. auf γραφῆναι nicht mit einfliessen lässt. In demselben Sinne übersetzt H. Müller: „dass nie eine Rede der darauf verwendeten Mühe wert — niedergeschrieben noch in der Rhapsoden Weise, welche ohne Nachforschung etc. ihre Vorträge hielten, vorgetragen worden sei." Ebenso Susemihl: „dass noch nie eine eines gar ernsten Eifers würdige Auseinandersetzung — niedergeschrieben oder so (in der Weise) mündlich gemacht worden sei, wie alle zum Zwecke etc. gehalten worden sind."

Es mag mit Unrecht geschehen, dass Ueberweg die Worte von οὐδὲ λεχθῆναι bis ἐλέχθησαν parenthetisch auffasst — Volquardsen (S. 533) hat mit Recht dagegen auf die notwendige Beziehung aufmerksam gemacht, mit der das folgende auf diese Worte zurückgreift[1]) — aber mit dieser Aufhebung einer losen Modifikation Ueberwegs ist die Ueberweg-Susemihlsche Grundauffassung nicht aufgehoben. Im Gegenteil erheben sich gegen

[1]) vgl. auch Susemihl J. f. Ph. S. 248.

die entgegengesetzte Auffassung so viele Bedenken, dass jene als die einzig richtige bezeichnet werden muss.

1. ist wohl zu bemerken, dass nicht etwa blos 2) unter der gegensätzlichen Vorauswirkung von 4) steht, sondern mindestens ebensosehr schon 1). Dem δέ in 4) korrespondiert das μέν in 1). In 1) ist ganz zweifellos von allem Schrifttum die Rede, wie in 4) von der mündlichen Dialektik. Mag die gegensätzliche Beziehung zwischen 1) und 4) eine noch so schwache sein, es ist notwendig, dass in 4) von der mündlichen Dialektik ausgesagt wird, was von jeglichem Schrifttum nicht gilt. Aber 4) zeigt — das leuchtet jedem ein — in der Belobigung der mündlichen Dialektik eine so energische Kraft, dass es nur starke, ganze Gegensätze duldet. Nun mag man 4) anfassen, wie und wo man will, was man immer aus 4) in gegensätzliche Beziehung zu 1) bringt, muss 1) zu einer Ähnlichkeit der Bedeutung, ja zu einer Synonymität mit 2) erheben. Damit wird es völlig grundlos, in 1) den Gedanken an alle und in 2) nur den an einige Schriften zu gestatten. Die Kluft zwischen mündlicher Dialektik und allem Schrifttum ist nun einmal weit geöffnet. Aber noch mehr. Man lese mit Auslassung von 2) und 3), 1) und 4) hintereinander, was ja bei der grammatischen Selbständigkeit der letzteren gegen die ersteren möglich sein muss, und man wird finden, dass hier ein notwendiges Glied fehlt, dass die nun einmal sichere Beziehung zwischen 1) und 4) erst dann einen verständlichen Sinn bekommt, wenn noch eine pointiertere Ausgestaltung desselben Gegensatzes hinzutritt, wie sie in 2), wenn hier von allen Schriften die Rede, gegeben ist. Also 1) würde in der Luft hängen bleiben, sein Hinblicken auf 4) sinnlos närrisch sein, wenn nicht in 2) ganz wie in 1) von allem Schrifttum die Rede wäre. Aber schon äusserlich ist die Irrigkeit jener Annahme gekennzeichnet. Ist es nur das γραφῆναι οὐδὲ λεχθῆναι ὡς οἱ etc., das dem ἐν δὲ τοῖς διδασκομένοις καὶ μαθήσεως χάριν λεγομένοις καὶ τῷ ὄντι γραφομένοις ἐν ψυχῇ etc. gegenübersteht oder ist es nicht mindestens ebensolcher ἐν μὲν τῷ γεγραμμένῳ λόγῳ? Wie ist es möglich, dass jene 3 Ausdrücke in 4), die alle Belehrung bedeuten und namentlich das erste ἐν δὲ τοῖς διδασκομένοις dem ἐν μὲν τῷ γεγραμμένῳ

gegensätzlich entsprechen können, wenn beide, die Belehrung und alle Schrift, sich nicht ausschliessen?

2. muss man mit Ueberweg fragen, weshalb hier belehrender Schriften mit keinem Laute erwähnt wird. An dieser längsten, die ganze Frage über die Schrift abschliessenden, pathetischsten Stelle wäre nichts wichtiger gewesen als gerade die Betonung schriftlicher Didaktik. Dass drei Gattungen geistiger Äusserung auf einander hinschauend, als schlössen sie einen Kreis in begrifflicher Vollständigkeit, mit genauer Beschreibung in ihrem gegenseitigen Wert abgewogen werden und die vierte Gattung ohne Erwähnung bleibt; dass bei zwei hervorbrechenden Spaltungen nur das eine Glied seinen Gegenpart findet, das andere staunend den seinigen vermisst, dass der mündlichen Überredung und schriftlichen Überredung nur eine mündliche Didaktik gegenübersteht, obgleich die schriftliche Didaktik doch sachlich ebenfalls auf die Gegenseite gehört, ihre Anfügung so nahe lag und nur ein Wort erfordert hätte; dass statt dessen die mündliche Didaktik eine reiche Ausmalung erfährt, wie provocierend allem Schrifttum gegenüber[1]), das ist ein Mysterium, dessen einfachste Lösung wäre, dass eine schriftliche Didaktik für Plato garnicht existiert. Aber diese Lösung ist nicht blos die einfachste, sondern

3. auch notwendig. In 4) steht ein von den Verfechtern der andern Auffassung kaum beachtetes μόνοις, auf das auch Ueberweg schon aufmerksam macht. Wenn nun alles in 4) gesagte allein von der mündlichen Didaktik gilt, auch das ἄξιον σπουδῆς εἶναι, so muss das οὐδένα μεγάλης ἄξιον σπουδῆς in 2) nicht blos von einigem, sondern von allem Schrifttum gelten. Selbst die etwaige Ausflucht, das μόνοις nicht absolut, sondern relativ im Gegensatz nur gegen die Gattungen der mündlichen und schriftlichen Überredung aufzufassen, ist vergeblich. Denn 4) blickt nicht nur nach 2), sondern auch nach 1) hin und folglich richtet das μόνοις seine Spitze auch gegen das dort auftretende gesamte Schrifttum.

---

[1]) z. B. ist das *τῷ ὄντι γράφεσθαι*, das (s. oben) nur vom mündlichen *λόγος* gilt, doch nur erklärbar aus einem oppositionellen Hinblick auf alles *γράφεσθαι* im wörtlichen Sinn; was allein schon genügen könnte, die Erwähnung alles Schrifttums in 2) zu beweisen.

4. ergeben sich schon aus der grammatischen Konstruktion gegen jene Ansicht schwere Bedenken. Das naturgemässere ist jedenfalls ὡς οἱ etc. ἐλέχθησαν als nähere Bestimmung zu ἐλέχθησαν und nicht auch zu einem gänzlich fremden Begriff (γραφῆναι) zu fassen. Die ganze Schwierigkeit jener Konstruktion leuchtet ein, wenn man, was doch erlaubt ist, gesondert zu dem ja selbstständigen γραφῆναι die nähere Bestimmung hinzudenkt; οὐδένα λόγον γραφῆναι ὡς οἱ ῥαψῳδούμενοι etc. ἐλέχθησαν. Woran kann eigentlich das matte „ὡς“ hier anknüpfen? Das konnte Schleiermacher nicht entgehen und weil er fand, dass hier ein starkes, scharf ausschliessendes Subjektspronomen not thue, das auch den fremden Begriff beherrschen könne, setzte er ὅσοι für ὡς οἱ. Volquardsen, der einzige ins Einzelne gehende Verfechter des vollen Schleiermacherschen Standpunkts, findet eine Rettung in einem so engen Zusammenschluss des γραφῆναι und λεχθῆναι, dass es nach ihm dieselben Reden sind, die hier als geschrieben und als gesprochen bezeichnet werden. Aber trotz aller dieser Mittel kommt in jedem Falle ein ganz fremder Sinn heraus. Wenn nämlich unter den ἄνευ ἀναλρίσεως καὶ διδαχῆς πειθοῦς ἕνεκα entstandenen λόγοι nach der Schleiermacherschen Konjektur nur von den ὅσοι ἐλέχθησαν[1]) und nach der Volquardsen'schen Auffassung nur von den zugleich geschriebenen und vorgetragenen hier die Rede ist, wie ist es mit den ἄνευ ἀνακρίσεως καὶ διδαχῆς πειθοῦς ἕνεκα nicht vorgetragenen, sondern nur geschriebenen λόγοι? Diese sind hier notwendig ausgeschlossen, was die Vertreter jener Auffassung sicher nicht beabsichtigten. Diese in ihrem eigentlichen Sinne aufrecht zu erhalten, ist folglich unmöglich.

5. steht jene Auffassung im krassesten Widerspruch mit andern früheren Stellen. Sie behauptet, dass das οὐδένα λόγον μεγάλης ἄξιον σπουδῆς γραφῆναι nicht von allen Schriften gelte, sondern eine Beschränkung auf einige erfahre. Nun steht aber eben dieses οὐδένα etc. in ausdrücklicher gegensätzlicher Beziehung zu dem folgenden ἀλλὰ τῷ ὄντι αὐτῶν

[1]) Schleiermacher übersetzt deshalb auch sehr ungenau: *ὅσοι ῥαψῳδούμενοι ἐλέχθησαν* = „unter allen welche zusammengearbeitet und gesprochen worden sind“.

τοὺς βελτίστους εἰδότων ὑπόμνησιν γεγονέναι. Daraus geht aufs klarste hervor, dass, was εἰδότων ὑπόμνησις ist, unmöglich μεγάλης ἀξιον σπουδῆς sein kann. Nun ist aber ausdrücklich 275 C zu lesen: τὴν Ἄμμωνος μαντείαν ἀγνοοῖ πλέον τι οἰόμενος εἶναι λόγους γεγραμμένους ὑπομνῆσαι (ähnlich 276 D). Hier ist sicher von allen Schriften die Rede. Daraus folgt, dass οὐδένα λόγον γεγραμμένον μεγάλης ἄξιον σπουδῆς γεγονέναι. also gerade, was jene Auffassung nicht zugeben wollte.[1]) — Ferner: Es soll Schriften geben μεγάλης ἄξιοι σπουδῆς, während sonst ausdrücklich Schrift und σπουδή als feindliche Begriffe behandelt werden? 276 E wird aller Schrift selbst des ἔχων ἐπιστήμας δικαίων καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν die mündliche Dialektik als σπουδὴ περὶ αὐτὰ gegenübergestellt; ebenso bildet 278 CD bei dem wahren Philosophen τὰ γεγραμμένα den Gegensatz zu: ἐφ' οἷς ἐσπούδακεν. An eben dieser Stelle wird der Philosoph definiert als λέγων αὐτὸς δυνατὸς τὰ γεγραμμένα (seine eigenen) φαῦλα ἀποδεῖξαι. Man sollte sich scheuen zuzugeben, dass in keiner Schrift τὸ ἐναργές liege, wenn ausdrücklich jeder Schrift jede Deutlichkeit abgesprochen worden ist (275 C)? dass keine Schrift τὸ τέλεον erreiche, wenn aus keiner Schrift τι βέβαιον wird und ganze lange Seiten thätig sind, der Schrift Mängel über Mängel aufzuhalsen? Die mündliche Dialektik erhält in 4), die Schrift in 2) kein einziges Prädikat, das ihnen nicht an andern Stellen in identischen oder synonymen, niemals schwächeren, meist stärkeren Ausdrücken und zwar der mündlichen Dialektik gegenüber allem Schrifttum zuerkannt wird. Und hier soll nun Plato plötzlich diesen Ausdrücken nur auf einige Schriften Anwendung gestatten, wo kein Interesse dagegen, aber alles dafür sprach, vollständig in Erwähnung und Abwägung zu sein? Das wäre vielleicht kein streng wörtlicher, aber sozusagen ein moralischer Widerspruch. Aber mehr. Einerseits annehmen, dass Schriften den Zweck der Belehrung erfüllen können und sollen, andererseits erklären, — und hier seien

[1]) Wenn man gar mit Alberti (Rh. M. S. 347) 3) auch mit 1) in Verbindung bringt, *αὐτῶν* auch auf *ἐν τῷ γεγραμμ. λόγῳ* bezieht, wozu aber wohl die Construction kein Recht giebt, würde jener so einfache Beweis sich noch einfacher gestalten.

nur einige der kürzeren, sicher für alle Schrift gültigen Ausdrücke erwähnt — dass die Schrift nicht weiser machen könne (275 A B), dass die Leser durch die Schrift πολυήκοοι γενόμενοι ἄνευ διδαχῆς (275 A), dass der βουλόμενος μαθεῖν die Schrift vergeblich frage (275 D), dass durch die Schrift eine Lehre mitteilen, ins Wasser schreiben heisse (276 C), dass die Schrift ἀδύνατος sei ἱκανῶς τἀληθὲς διδάξαι (276 C), dass alle Schriften ἄκαρποι (277 A), dass der echte Philosoph nur zum Scherz schreibe ὑπομνήματα θησαυριζόμενος für sich und andere Wissende, was nur den Zweck der Belehrung zum hier ausgeschlossenen Gegensatz haben kann (275 C 276 D) — ist Plato eine bewusstlos ausspielende Gedankenlotterie, dass er dies alles mit jenem vereinigen kann?

So scheint es also dringend geboten – und nicht die Erschöpfung der Argumente, sondern nur die Pflicht der Kürze gebietet der Beweisführung hier Stillstand –, die nähere Bestimmung des ὡς οἱ (resp. ὅσοι) etc. nur zu λεχθῆναι und nicht auch zu γραφῆναι zu ziehen und alles Schrifttum zu den διδασκόμενοι λόγοι (in 4) in Gegensatz zu bringen.

Es giebt nach Plato keine Belehrung durch die Schrift, so wahr die Erzählung von Thamus und Theuth, der Vergleich der Schrift mit den Adonisgärten u. s. w. überhaupt etwas sagen wollen und nicht geradezu sinnlos aus dem Schlafe hervorgestossen sind. Es liegt hier so nahe und geschieht so oft, dass die Kritik alles, was durch die Worte des Autors nicht gänzlich vernichtet am Boden liegt, als seine Ansicht auf den Thron erhebt. Aber eine lange Reihe von Stellen vernichten hier wirklich jede Möglichkeit, Plato eine schriftliche Didaktik zuzuweisen. Blos eine Reihe von Stellen? Durch die ganze Ausführung von 274 B—278 E zieht sich unbestreitbar nur ein Gedanke: der der Herabsetzung der Schrift. Und diese Herabsetzung — das ist sonnenklar — hat nur einen einzigen Grund: die didaktische Unfähigkeit der Schrift. Wir sind ernsthaft der Meinung, dass gerade die unsägliche Stärke der Betonung und die Unerschöpflichkeit von Wiederholungen, in denen eben dieser Gedanke bei Plato erscheint, manche Forscheraugen verhindert hat, — ihn zu sehen.

Wo immer unter den Schriften bessere von schlechteren geschieden werden, wird der Wert der ersteren niemals auf

grössere didaktische Nutzbarkeit gegründet, sondern im Gegenteil auf das Bewusstsein ihrer unauslöschlichen Mängel zur Didaktik (277 D) und auf das volle Aufgehen in παιδιά und ὑπόμνησις gerade im Gegensatz zur Belehrung (276 CD 278 A). Eher mögen die Schriften der kleineren Geister dem Zwecke der Belehrung dienen, nur Platos Schriften können es nicht thun; gerade der wahre Philosoph, wie ein νοῦν ἔχων γεωργός, weiss, dass die Schrift nicht genüge, das Wahre zu lehren, dass ins Wasser schreibe, dem Fruchtertrag entsage, wer seine Lehre durch die Schrift mitteile; gerade der wahre Philosoph schreibt, wenn er schreibt, nicht zu ernsten Zwecken, zur Belehrung, sondern παιδιᾶς χάριν καὶ ὑπομνήματα θησαυριζόμενος (276 CD); gerade der nicht in Thorheit versunkene, der des Ammonischen Orakels Kundige erwartet nicht Deutlichkeit und Ueberzeugungskraft, sondern nur ὑπόμνησις εἰδότων von aller Schrift (275 C). Gerade der ist das Ideal Platos, der voll überzeugt ist von der Unfähigkeit der Schrift zur Didaktik (277 E 278 A B). Sicher ist sonach, dass es nach Plato keine schriftliche Didaktik gab; am allersichersten aber, dass seine Schriften nicht didaktischen Zwecken dienten. —[1])

---

[1]) Noch einige Worte über Volquardsens Erörterung unserer Stelle, soweit sie nicht schon im Bisherigen zur Behandlung gekommen. V. hat, wie auch Susemihl bemerkt, das Unglück, die *ὑπόμνησις* mit der *μνήμη* zu verwechseln und — merkwürdigerweise sogar unter Berufung auf die gegenzeugende Stelle — von jener auszusagen, was gerade im Gegensatz zu ihr von dieser betont wird. Sogar dreimal tritt diese Verwechslung auf, dreimal ist sie wichtige Stütze der Argumentation. Um die Möglichkeit didaktischer Schriften für Plato besonders drastisch darzuthun, versucht V. in langer Auseinandersetzung den zweiten Teil des Phädrus als didaktische Schrift, die auch dem fremden Leser gelte, zu erweisen. Aber es sind keine scharfen, compakten Beweise, es sind nur schwächliche Appellationen an eine schwächliche, scheinbare Möglichkeit. Von den 6 Argumenten fallen gleich 2 ins Leere, weil sie auf der Verwechslung der *μνήμη* und *ὑπόμνησις* beruhen, das eine direct, das andere unter Verwertung derselben für die Interpretation der Stelle 276 D (S. 537). Ein anderer Beweis gründet sich darauf, dass der Ernst des zweiten Teils im Gegensatz zum ersten hervorgehoben wird. Aber sollen denn Sokrates und Phädrus so thun, als ob sie eine Schrift Platos wären oder als ob sie sich wirklich unterredeten? Dann aber will das Unglück, dass die Erörterung des zweiten Teils schliesst mit den Worten: *οὐκοῦν ἤδη πεπαίσθω μεμῖν τὰ περὶ λόγων* (278 B). Der nächste Grund

Der dritte Satz der zweiten grossen Erklärungstheorie[1]) bezieht sich auf den Vorzug der dialogischen Darstellungsweise. Plato habe sie gemacht in der Absicht, dem schriftlichen λόγος möglichst die Vorteile des mündlichen Dialogs zukommen zu lassen. Es ist oben schon eine andere Erklärung der dialogischen Form versucht worden. Dann aber muss man fragen: auf welchen Zweck beziehen sich die Vorteile, die dem schrift-λόγος in Nachahmung des mündlichen Dialogs möglichst zu teil werden sollen? Auf den Zweck der Belehrung? Den kann und will das platonische Schriftum nach Platos Worten garnicht erfüllen. Kann denn[2]) durch den schriftlichen Dialog die subjektive Bildung zum Wissen geschehen, wenn die Schriften, namentlich die besten, nur für die schon Wissenden bestimmt sind? Die ganze Phädrusstelle bietet nicht mit einem Worte einen Anhalt dafür, dass dialogische Schriften irgend besser seien als nicht dialogische. Nirgends wird das Bessersein einer

stützt sich auf die zum Schluss ausgesprochene Hoffnung, dass alle Redner sich ändern, wenn ihnen das Gespräch mitgeteilt würde. „Hier spricht Plato offenbar in feiner, urbaner Weise seine Erwartung einer belehrenden, überzeugenden Wirkung bei den Lesern aus.“ Sollen die zu Belehrenden andere sein als die bekämpften Redner, dann ist dies ein kühner Phantasieschluss von heterogenem auf heterogenes, der vergeblich nach jeglicher Begründung schreit. Soll aber auf jene bekämpften Redner etc. sich die erwartete überzeugende Wirkung beziehen, so krankt Plato an einem bodenlosen Optimismus, dessen sich ein Kind schämen würde und ausserdem würde er dann sogar Tote überzeugen wollen denn unter den 3 an jener Stelle namentlich aufgeführten Männern heissen zwei: Homer und Solon. Ferner sei die Ueberweg'sche Auffassung der Schriften als dem Zweck der Wiedererinnerung für die Wissenden dienend, unklar und sich widersprechend. Das mag richtig sein. Daraus folgt aber noch nicht die Richtigkeit der V.'schen Auffassung. Der letzte Grund hat nichts weniger als strengen, sondern nur rhetorischen Charakter. Heraklit klage, nicht verstanden zu werden; gerade Sokrates' Kunst sei es gewesen, sich verständlich zu machen. Ja, in der Rede, aber auch durch die Schrift? Vielleicht weil er es in der Schrift nicht für möglich hielt, hat er gerade nicht geschrieben. Sokrates wäre sicher der erste, der Plato in der Verwerfung der Schrift für die Didaktik beistimmte. — Dann folgen eine Reihe rhetorischer Fragen mit Appellationen an den Ehrgeiz Platos u. dgl. ohne sachlichen Wert. — Susemihl fällt über diesen Aufsatz V.'s ein sehr absprechendes Urteil. —

[1]) s. oben S. 57.

[2]) wie namentlich Zeller äussert.

Schrift in ihre grössere Annäherung zur Belehrung gesetzt, sondern, wie erwähnt, im Gegenteil überall in das Bewusstsein ihrer didaktischen Unfähigkeit und das gänzliche Aufgehen in παιδιά und ὑπόμνησις. Also in irgend einer Rücksicht auf didaktische Zwecke kann die dialogische Darstellung nicht gewählt sein. Alle Anhänger jener Theorie wissen für den Vorzug derselben keine einzige direkte Stelle anzuführen und begründen ihn nur indirekt darauf, dass unter den mündlichen λόγοι dem Dialog der Vorzug zuerkannt und der schriftliche λόγος ein εἴδωλον des mündlichen λόγος genannt wird.[1]) Aber wenn aus diesen beiden Voraussetzungen der Vorzug des schriftlichen Dialogs notwendig herausspringen soll, so ist dabei vergessen, dass es eine Eigenschaft geben muss, die den Gegenstand von seinem εἴδωλον trennt, damit dieses wirklich ein εἴδωλον und nicht identisch mit seinem Gegenstande sei, und dass es unerlaubt ist, gerade von dieser besonderen, trennenden Eigenschaft des Gegenstandes auf das εἴδωλον zu schliessen. Das εἴδωλον sei hier im Sinne der Ideenlehre zu fassen? Einerseits ist das unwahrscheinlich, weil der Ausdruck Phädrus' Munde entstammt; andererseits würde dadurch nichts geändert. Wir wollen beide Möglichkeiten berücksichtigen. Im Phädrus werden die Werke der Schrift in ihrem Abstand von den mündlichen Reden mit den Werken der Malerei in ihrem Abstand von den wirklichen Gegenständen verglichen. In den ersten Kapiteln des X. Buches der Republik, wo die Ideenlehre sich deutlicher kund giebt als sonst irgendwo, wird das gemalte Hausgerät in gleicher Weise eine Nachbildung des vom Tischler gefertigten genannt wie dieses wieder eine Nachbildung der Idee desselben Hausgeräts. Wir haben also in beidem Sinne ein volles Recht, die Schrift in gleicher Weise als εἴδωλον des mündlichen λόγος anzusehen wie der gemalte Tisch z. B. ein

[1]) Zeller Ph. d. Gr. II. 1. 480 [3] u. Hermes XI. S. 89; Krische a. a. O. S. 1052; Brandis Handb. II. S. 158; Susemihl, Prodromus S. 103; Ueberweg, Unters. S. 20. 22. 59 ff. u. Zschr. f. Philos. 57. S. 57; Alberti Rh. M. 1864, S. 343, u. Zschr. f. Philos. Bd. 51 S. 49 f. etc. Übrigens ist es nicht gleichgültig, dass die lobendsten und von allen diesen Forschern am meisten verwerteten Äusserungen über die Schrift (*παγκάλη παιδιά* und *εἴδωλον* des mündlichen *λόγος*) nicht aus Sokrates', sondern aus Phädrus' Munde kommen.

εἴδωλον des wirklichen ist. Die wirklichen Tische teilt man in gute und schlechte etwa nach ihrer Tragfähigkeit und bevorzugt deshalb gewisse Holzarten, die diese Tragfähigkeit am meisten verbürgen. Wird man deshalb auch die gemalten Tische nach ihrer Tragfähigkeit in gute und schlechte einteilen und deshalb die festesten Holzarten auch in der Malerei am meisten bevorzugen? Nein, weil die gemalten Tische tragfähig weder sein können noch sein wollen. Die mündlichen λόγοι teilt man in gute und schlechte nach ihrer didaktischen Fähigkeit und bevorzugt deshalb die dialogische Form, die diese didaktische Fähigkeit am meisten verbürgt. Kann man deshalb auch ihre Abbilder, die schriftlichen λόγοι in gute und schlechte einteilen nach ihrer didaktischen Fähigkeit und nach dem Besitz der um der Didaktik willen bevorzugten dialogischen Form? Nein, weil die Schriften belehren weder können noch wollen. Der Vorzug der dialogischen Form für den mündlichen λόγος trifft gerade den Unterscheidungspunkt zwischen mündlichem und schriftlichem λόγος, gerade den Grund, weshalb der schriftliche λόγος nur εἴδωλον ist. Er ist es gerade deshalb, weil er dem βουλόμενος μαθεῖν stets nur dasselbe antworten kann, und für den mündlichen λόγος hat der Dialog gerade deshalb Wert, weil ersterer im Gegensatz zum schriftlichen λόγος — ἔμψυχος etc. ist. Aber kann nicht der schriftliche Dialog durch Berücksichtigung aller denkbaren Fragen und Einwürfe seinen Mangel wenigstens halbwegs ausgleichen? Abgesehen davon, dass dies, noch so bescheiden verstanden, sehr problematisch ist, denn die Treibhausflora auch des reichsten Geistes ist armselig gegen die grenzenlose Vegetationsfülle der fessellos freien Natur — kann es auch Plato garnicht gehofft und gewollt haben. 1. ist seine Dialogik keine objektive, sondern eine persönliche. Er führt den Kampf nicht gegen die Gesamtheit aller denkbar erscheinenden Einwände, sondern gegen sehr bestimmt ausgeprägte Individuen entweder von einer sehr einseitigen Geistesrichtung oder von kindlich schwacher Widerstandskraft. 2. aber erwartet er ja garnicht von der dialogischen Form irgend welchen didaktischen Nutzen. Die besten Schriften, die des wahren Philosophen verzichten ja am vollsten und bewusstesten auf Didaktik und gehen ganz in παιδιά und ὑπόμνησις auf. Er suchte gar keine Didaktik durch die

Schrift und folglich kann er den Dialog nicht um der Didaktik willen angewandt haben. Ueberweg, der die Didaktik als Zweck der platonischen Schriften in glänzender Widerlegung zurückweist[1]), behauptet konsequent: die Vorteile der dialogischen Form bezögen sich auf den Zweck der Wiedererinnerung für die Wissenden. Aber inwiefern kann der Zweck der Wiedererinnerung durch den Dialog gefördert werden? Darauf giebt Ueberweg mit Schleiermacher[2]) die einzig mögliche Antwort: insofern den Wissenden ihr Wissen nicht blos in seinen Resultaten, sondern auch in seiner besonderen Entstehungsgeschichte und deshalb lebhafter, schärfer ins Gedächtnis gerufen würde. In den platonischen Dialogen sollen die belehrten Schüler den Vorgang ihrer Belehrung historisch sich abspiegeln sehen. Ist auch der Dialog Protagoras so zu erklären? auch der Gorgias? auch der Euthydemus? auch das Symposion? auch der Parmenides? Es kann dies also nur von einigen Dialogen gelten. Aber auch diese wieder nur für einige Schüler. Mindestens die Hälfte aller platonischen Gesprächspartner sind derart gezeichnet, dass niemals darunter einst wissende Schüler zu denken sind. Selbst wo das möglich ist,

---

[1]) Unters. S. 17—23. S. 57—60. Zschr. f. Ph. 57. S. 50. — Wenn wir dennoch oben sagten, dass auch bei ihm der didaktische Zweck nicht gänzlich fehle, so ist dies wohl berechtigt. Schon Unters. S. 22 heisst es, dass in manchen Fällen der Charakter einer eigentlichen Erinnerung zurück- und der einer ursprünglichen Anregung und Belehrung in gewissem Masse hervortrete. — Im Zusatz geht er, durch ein Gespräch mit Brandis veranlasst, noch weiter (S. 297). Nur auf die dialektisch gehaltenen Schriften sei der Begriff der *ὑπόμνησις* zumeist zu beziehen und auch bei diesen möge sie nach gewissen Seiten hin eine wissenschaftlich erweiternde und vertiefende und künstlerisch verklärende „Verinnerung" gewesen sein. Bei den mehr künstlerischen Schriften trete auch der Charakter der *ὑπόμνησις* mehr zurück und ihre Beziehung zur Schule möge eine losere gewesen sein. Ähnlich äussert sich Ueb. Zschr. f. Philos. Bd. 57 S. 58—60. Die *ὑπόμνησις* sei auch eine wissenschaftlich erweiternde etc., sie gehe zumeist garnicht auf den Inhalt, sondern auf die dialektische Form und die Gedankenarbeit des Philosophierens, ja er glaubt, dass auch andere dadurch zur Philosophie erst angereizt werden sollen. Er redet später (z. B. S. 75, S. 79) ohne weiteres von der Didaktik der Schrift. Aber durch alle diese Concessionen wird sein Prinzip bis zur Unbrauchbarkeit durchlöchert.

[2]) a. a. O. S. 19.

sind die zu Belehrenden selbst und der Verlauf der Unterredung so individuell gehalten, dass die wenigsten darin sich und ihr Verhalten nur entfernt wiederfinden können. Aber auch diese wenigen kämpfen nicht blos gegen die gänzliche Maskierung der äusseren Umstände, sondern auch gegen die übermütig freie Umgestaltung des gedanklichen Processes. Was bleibt da noch übrig von der Ueberwegschen These? Man muss sagen, dass Plato alles gethan hat, den Schülern die Wiedererinnerung an den historischen Akt der Wissensgewinnung möglichst zu erschweren, ja unmöglich zu machen. Entweder ist es ein historischer, individueller Vorgang, der sich in einem Dialog abspiegelt, dann kann nur der darin auftretende Schüler bei der Lektüre Wiedererinnerung feiern. Oder der gegebene Belehrungsvorgang ist, wie Ueberweg zuzugeben scheint, ein genereller, in dem verschiedenartige Individuen ihre Belehrung wiederfinden, so ist garnicht abzusehen, warum andere sie nicht daran sollten finden können. Der Vorzug des mündlichen λόγος vor dem schriftlichen besteht ja nicht in der dialogischen Form, denn diese ist beiden möglich, auch nicht in der blossen Lebendigkeit der Personen, sondern in einer Folge dieses Umstandes: darin, dass der mündliche λόγος individuell ist, dass individuelle Naturen und Einwände berücksichtigt werden können (276 A E). Der blosse Dialog und andere generelle Umstände können zur Wiedererinnerung nichts helfen, weil sie zur Wissensgewinnung nichts helfen konnten. Folglich kann der Dialog nicht zum Zwecke der Wiedererinnerung gewählt worden sein. Wenn verschiedenartige Individuen in einer geschilderten generellen Belehrung ihre selbsterfahrene Belehrung wiederfinden, so muss eine generelle Belehrung möglich sein. Dann aber ist die Schrift ebensogut zur Didaktik fähig und der Vorzug des mündlichen λόγος sinkt in nichts zusammen. Entweder muss also Ueberweg die Behauptung aufgeben, dass die Schrift nach Plato nicht belehren könne oder die andere Behauptung, dass der Dialog zum Zwecke der Wiedererinnerung gewählt worden sei. Man nehme hinzu, dass in mehreren Dialogen und gerade in den wichtigsten Teilen der wichtigsten Dialoge die Dialogik derart leer und formell erscheint, dass, wie alle zugeben, dort an eine Zweckerfüllung und Zweckerklärung nicht gedacht werden kann. Ferner, dass es nichts

weniger als sicher ist, ob der platonische Lehrakt in der Akademie wirklich dialogisch vor sich ging[1]). Endlich giebt der platonische Dialog wohl die wahren Gedanken, aber eine παιδιὰ περὶ αὐτῶν (276 E 277 E) d. h. die Wissensfakta sind die realen, aber gerade ihre Bewegung, ihr Werden und Sichherausbilden, ihre Ausgestaltung, kurz gerade ihre Behandlung, zu der ja als wesentlichstes Moment die dialogische Dramatik gehört, ist freies Spiel der Phantasie, ist irreal. Und nun soll sie gerade zum Zweck der Wiedererinnerung angewandt sein? —

Also der didaktische Wert der dialogischen Form in der Schrift, überhaupt die Wahl dieser Form in Nachahmung des mündlichen Dialogs und zu irgend welchen objektiven Zwecken scheint nach alledem geleugnet werden zu müssen. Was bleibt nun nach all diesen Negationen noch als positiver Sinn der Phädrusstelle und was als schriftstellerisches Motiv der platonischen Produktion übrig? Der Wert der Schrift für den objektiven Zweck theoretischer Belehrung wird im Phädrus bestritten. Wie ist es möglich, aus der schweren Herabsetzung der Schrift die Bedeutung der platonischen Schriften zu retten. Von den beiden geschilderten Theorien antwortete die erste: indem man den objektiven Zweck der platonischen Schriften nicht in die theoretische Belehrung, in die Mitteilung der platonischen Lehre, sondern nur in die philosophische oder poetische Anregung, in die psychagogische Vorbildung setzt. Aber diese Lösung schien uns durch die Phädrusstelle entschieden ausgeschlossen. Die zweite Theorie antwortete: indem man die dialogischen Schriften aus der Verwerfung heraushebt und vermöge ihrer Nachahmung des mündlichen Dialogs für geeignet erklärt, jenem objektiven Zweck ganz oder teilweise zu genügen. Indessen auch diese Annahme schien in der Phädrusstelle auf unüberwindlichen Widerstand zu stossen, selbst wenn man mit Ueberweg den objektiven Zweck der Schrift nicht in die Belehrung, sondern in die Wiedererinnerung setzt Doch welchem objektiven Zweck sollen dann eigentlich die platonischen Schriften dienen? Aber muss denn über-

[1]) vgl. Hermann, schriftstell. Mot., der es auf Grund antiker Zeugnisse abstreiten will.

haupt ein Sollen, ein objektiver Zweck im Vordergrund des schaffenden Bewusstseins stehen? Alle jene Erklärungen schienen zu scheitern, weil sie die Worte der Phädrusstelle um jeden Preis mit objektiven Zwecken der Schrift versöhnen wollten. Aber jegliche Zweckerfüllung ist nach dieser Stelle der Schrift versagt und es nützt weder den Zweck niedriger zu stecken noch nur einer Eliteklasse von Schriften das Privilegium der Zweckerfüllung zu retten. Ist aber auch wirklich jeder objektive Zweck der Schrift durch die Phädrusstelle abgewiesen? Ist nicht vielmehr die Wiedererinnerung deutlich als solcher aufgestellt? —

Es ist nötig, von dem wirklichen Motiv die blos accidentielle Wirkung zu unterscheiden. Niemals wird ὑπόμνησις als Zweck oder Motiv der Schriftstellerei bezeichnet. Es heisst wol von den Schriften des wahren Philosophen, dass sie παιδιᾶς χάριν (276 B D), von den nicht dialogischen Reden, dass sie πειθοῦς ἕνεκα (278 A), von den dialogischen Reden, dass sie μαθήσεως χάριν (278 A), aber niemals von den Schriften, dass sie ὑπομνήσεως χάριν oder ἕνεκα entstehen. Am deutlichsten tritt dieser Unterschied hervor an der Stelle, welche die Motivation der platonischen Schriftstellerei am klarsten offenbart: 276 D. Der ἔχων ἐπιστήμας δικαίων etc. τοὺς ἐν γράμμασι κήπους, ὡς ἔοικε, παιδιᾶς χάριν σπερεῖ καὶ γράψει, ὅταν γράφῃ, ἑαυτῷ τε ὑπομνήματα θησαυριζόμενος etc. Also die παιδιά ist das Motiv, die Wiedererinnerung nur die gleichzeitige Wirkung. Auch an den drei andern Stellen, in denen die ὑπόμνησις erwähnt wird, heisst es nur: die Schriften „sind", „bewirken" Wiedererinnerung (275 A C D 278 A), aber nicht: die Wiedererinnerung ist der psychische Grund und Zweck der Schriftstellerei. Doch der zwingende Gegenbeweis liegt in einem andern. Was will der Gegensatz von παιδιά und σπουδή besagen? Susemihl[1]) erklärt sehr richtig, dass „mit παιδιᾶς χάριν gar kein eigentlicher Zweck der Schrift ausgedrückt ist." Was ist Spiel? Jede irgend treffende Definition läuft darauf hinaus, es in Gegensatz zum Zweck zu stellen. παιδιά ist — es wird dem niemand widersprechen — eine Thätigkeit, deren Wert in ihr

[1]) Jahrb. f. Ph. 87 S. 246.

selbst ruht; σπουδή eine Thätigkeit, der ihr Hauptwert von einem Punkte ausserhalb ihrer selbst zuströmt, von einem Zweck, einer Wirkung. Der Wert der Adonisgärten liegt in dem subjektiven Genuss ihrer momentanen Existenz. Der Wert der Ackersaat liegt in ihrer Frucht. Die παιδιά schlürft nur die eigene Gegenwart, die σπουδή lebt der Zukunft entgegen. Eine παιδιά, die einem Zwecke dient, ist ein Unmögliches, ein sich selbst Widersprechendes. Eine Thätigkeit, die der Ausübende selbst als παιδιᾶς χάριν geschehend, als ein παίζειν, als παιδιά (276 B D E) bezeichnet, mit dem συμποσίοις ἄρδειν etc. vergleicht, ἄκαρπος nennt (276 B 277 A), der er Zweckthätigkeit, σπουδή und σπουδάζειν als feindlichen Begriff gegenüberstellt (276 B C E 277 E 278 A D), ist damit, wenn als irgend etwas, als frei von jeglicher Zweckdienerei gekennzeichnet. Wäre die Wiedererinnerung Zweck, nicht blos accidentielle Wirkung, dann könnte unmöglich das Schreiben keine σπουδή, nur eine παιδιά, nur παιδιᾶς χάριν geschehend sein. Die beiden Bestimmungen der Schrift, παιδιά und ὑπόμνησις, lassen sich nur mit einander versöhnen, wenn man die eine als Motiv und die andere nur als accidentielle Wirkung fasst. Da παιδιά ausdrücklich als ersteres gekennzeichnet wird (276 D), kann ὑπόμνησις nur letzteres sein.

Die platonische Schriftstellerei findet somit den Grund ihres Geschehens wol in einem subjektiven Motiv, aber nicht in einem objektiven Zweck. Liegt in der nun einmal notwendigen Erklärung einer grossen Produktion aus einem subjektiven Motiv etwas so unerhörtes? Unter den Titanen der Literatur hat einer uns einen tieferen Blick in die Werkstatt seines Schaffens vergönnt. Aus welchen Motiven schrieb Goethe? „Und so begann diejenige Richtung, von der ich mein ganzes Leben über nicht abweichen konnte, nämlich: dasjenige, was mich erfreute, quälte oder sonst beschäftigte, in ein Bild, ein Gedicht zu verwandeln und darüber mit mir selbst abzuschliessen, um sowohl meine Begriffe von den äusseren Dingen zu berichtigen, als mich im Innern deshalb zu beruhigen. Die Gabe hierzu war wol niemand nötiger als mir, den seine Natur immerfort aus einem Extrem in das andere warf. Alles was daher von mir bekannt geworden, sind nur Bruchstücke einer grossen Konfession." (Wahrh. u. Dichtung, II. Teil 7. Buch,

Cotta 1884, S. 223.) „Ich ermüdete nicht über Flüchtigkeit der Neigungen, Wandelbarkeit des menschlichen Wesens, sittliche Sinnlichkeit und über all das Hohe und Tiefe nachzudenken, dessen Verknüpfung in unserer Natur als das Rätsel des Menschenlebens betrachtet werden kann. Auch hier suchte ich das, was mich quälte, in einem Lied, einem Epigramm, in irgend einem Reim loszuwerden, die, weil sie sich auf die eigensten Gefühle und auf die besondersten Umstände bezogen, kaum jemand anders interessieren konnten als mich selbst“ (a. a. O. S. 226). Er schreibt, um sich Luft zu verschaffen (S. 225) oder sich selbst zur quälenden und belehrenden Busse (S. 224). Den Werther schrieb er, „um sich wenigstens persönlich von den damals herrschenden Empfindsamkeitskrankheiten zu befreien“ (Anm. z. Harzreise, Ausg. Hempel, Gedichte I. Teil S. 149). Jeder irgend Kundige kann diese Stellen um hundert ähnliche vermehren. Wo taucht aus diesen Äusserungen ein objektiver Zweck des Goetheschen Schaffens auch nur in ferner Ahnung auf? Es sind sicher nicht die besten Werke, denen die Kindschaft vom objektiven Zweck am schärfsten auf die Stirn gebrannt ist. Das wahre Schaffen sucht in sich selbst schon einen Lohn und dem höheren Geiste ist mit Lessing das Forschen lieber als die Wahrheit. Warum sollte nicht einem Plato das literarische Schaffen Selbstzweck sein? Der Geist, dem das Erkennen eine reine Lust[1]), dem das Nachforschen nach dem Wahrscheinlichen über das Weltentstehen Erholung und Ergötzung[2]), der dem freien Produktionsdrang, dem „Trieb im Schönen zu erzeugen“, im Symposion einen Altar gebaut, an welchem der wirkensfreudige Idealismus aller Zeiten in höchster Weihe auf die Kniee sinkt, dieser Geist bedurfte nicht erst eines objektiven Zweckes, um die Hand zum Schaffen zu regen. Und er sagt es ja selbst: er schreibt, weil das Schreiben ihm Freude macht (276 D). Zu welchem objektiven Zweck er schreibt? Brauchen die Trinkgenossen beim Gelage einen objektiven Zweck um zu trinken? (276 D). Er schreibt — so sollte man in seiner übermütigen Sprache übersetzen — weil es ihm Spass macht. Es ist indi-

[1]) Phileb. 52.
[2]) Tim. 59 D.

viduelle Neigungssache, das Schreiben. Der stillt den Trieb zur Lust im Sinnengenuss; Plato labt ihn am Schreiben. Zu welchem Zweck er schreibt? Man könnte ebensogut fragen: zu welchem Zweck blüht die Blume, schäumt das Meer, tönt das Echo, liebt Julia, strebt Faust und lungert der Lazzaroni?

Aber wie ist es möglich, dass das Schreiben Herzenssache sein und doch so tief herabgesetzt werden kann? Warum und inwieweit wird denn in der Phädrusstelle das Schreiben herabgesetzt? Es wird polemisiert, es wird mit Humor und Satire polemisiert. Daraus folgt, dass manches Gesagte mehr spitze Prägnanz als ernstgemeinte Wahrheit sein will. Es ist selbstverständlich, dass Plato sein geistiges Schaffen nicht einem Trinkgelage wirklich an Wert gleichgeachtet. Er kämpft in der Phädrusstelle nur gegen die Leute, die da meinen, durch die Schrift einen objektiven Wert zu bieten und sich selbst einen zu geben. Es ist der uralte Krieg, den der innere Geist gegen den äussern Effekt führt. Es standen zu allen Zeiten der lebendigen Innenkraft die Werke des seelenlosen Händewirkens gegenüber. So spricht die Gedankentiefe zur Oberflächlichkeit, die Wissenschaft zum Federheldentum: alles Schreiben beweist garnichts, ist ohne Schärfe und Gewissheit, ohne jegliche Wirkungskraft; das Schriftwerk lebt kein selbstständiges Leben, ist ein armselig bedingtes Geschöpf, für die Aussenwelt totgeboren, nur für den Autor und mit dem Autor zum Leben erwachend. Das war den Schreiberseelen ein Neues; sie meinten, dass es nur auf blendende Leistungen des Witzes und des Pathos ankomme, mochte das schreibende Persönchen noch so winzig und leer sein. Und nun band Plato den zügellosen Effekt an die Kraft der Persönlichkeit[1]), wies die Schrift

[1]) Teichmüller betont sehr richtig, dass in der Phädrusstelle hauptsächlich der innere Geist der Persönlichkeit und die lebendige Vernunft gegenüber Männern wie Lysias hervorgehoben werden soll (Liter. Fehden II. S. 50. 67 f.). — Im Grunde ertönt hier, nur in den Worten variirt, der alte Schlachtruf aller genialen Geister, der Ruf nach „Natur“, wobei wol niemals wirkliche Natur gemeint ist, als vielmehr seelenvolle Innerlichkeit und feurig freie Lebensbethätigung gegenüber seelenloser Beweglichkeit oder toter Starre. — Es ist nichts so unerhörtes, dass der Schrift im Gegensatz zum mündlichen Unterricht solche Fehler vorgeworfen worden. In Lessings „Nathan der Weise“ V. 6. gesteht Recha,

auf den Gedanken zurück, erniedrigte sie zum Schatten des denkenden Subjekts. Er predigt das Grundgesetz alles grossen Schaffens: der Schöpfer soll grösser sein als sein Werk. Das ist der innerste Grund der Stelle. Plato sah um sich eine vielgeschäftige literarische Thätigkeit sich entfalten. In dieses Chaos subjektiver Meinungsergiessungen, die, ungreifbar für den Kritiker, mit aller Selbstverständlichkeit des Rechthabens glatt dahinflossen, rief er donnernd hinein, dass all das leer und nichtig sei, dass es auf das Denken des Subjekts ankomme, auf seine Fähigkeit, seine Sache dialektisch zu vertreten, auf ein Gegenübertreten der Persönlichkeiten Auge in Auge, nicht auf seelenlose Posaunenstösse in die blaue Luft, sondern auf ein lebendiges Überzeugen. Wer das kann, wer grösser ist als sein Werk, ist ein Philosoph, die andern sind Schreiber (278 C D E).

Dieser eben geschilderte Gedanke mag in Platos Bewusstsein thätig gewesen sein, die Phädrusstelle ins Leben zu rufen, um so mehr, als er zugleich den Zusammenhang bietet zwischen dieser und dem übrigen Phaedrus, namentlich dem II. Teil desselben. Damit ist aber die Kluft zwischen unserem Gefühl und der schweren Misachtung der Schrift in der Phädrusstelle noch nicht ausgefüllt. Nicht dadurch geschieht dies, dass man den erwarteten Sinn der Phädrusstelle durch die unnatürlichsten Torturen aufzuzwängen sucht, sondern dadurch, dass man der bestehenden Gegensätze sich bewusst zu werden und sie auf allgemeinere Thatsachen zurückzuführen sich bemüht. Nur einiger solcher, sich offen darbietender erklärender Momente soll hier Erwähnung geschehen.

Ein gewisses Mass an der hier geschehenden Herabsetzung der Schrift fällt dem damals des Plato zur Last. Aus der Phädrusstelle spricht deutlich noch ein sehr lebendiger Sokraticismus. Sie gehört von den oben geschilderten Perioden der

wenig gelesen zu haben: „Mein Vater liebt | Die kalte Buchgelehrsamkeit, die sich | Mit toten Zeichen ins Gehirn nur drückt | Zu wenig". — Sittah: „Und so manches, was | Du weisst . . . . .?" Recha: „Weiss ich allein aus seinem Munde | Und könnte bei dem Meisten dir noch sagen, | Wie? wo? warum? er mich's gelehrt." — Sittah: „So hängt | Sich freilich alles besser an. So lernt | Mit eins die ganze Seele" etc.

zweiten an, der Periode des dialektischen Fanatismus, da Plato vermeinte, durch logisch strenge Debattierkunst sowohl selbst zur Gewissheit im einzelnen zu kommen als auch die Welt zu überzeugen, da der Geist der Kritik dem Austönen der vollen Subjektivität geringschätzend entgegentrat, da der rationalistische Eifer die Zweckthätigkeit über alles stellte und namentlich diejenige des dialektischen Überzeugens, aber die schöne παιδιά der künstlerisch intuitiven Produktion tief herabsetzte, ohne sie doch verstummen machen zu können.[1]) Später, als dieser Geist der intuitiven Subjektivität in übermächtiger Gewalt alle Zaunpfähle der Kritik durchbrochen hatte und in den glänzendsten Offenbarungen zum Vollbewusstsein seiner Kraft gekommen war, später z. B. in den Gesetzen hatte er auch eine höhere Meinung von der παιδιά der Schrift. Die dort ausgesprochene Freude über die intuitive Produktion findet wohl ihre Analogie im Phädrus (276 D); ebenso die Empfindung dabei thätiger göttlicher Einwirkung, namentlich bei Gelegenheit der zweiten sokratischen Liebesrede. Aber nun heisst es: „Denn vor den meisten Reden, Gedichten oder schlichter Prosa angehörig, die ich meinem Gedächtnis einprägte und anhörte, erschienen diese mir als die allerverständlichsten und vor allen für junge Leute sie zu vernehmen passend. Dem Gesetzeswächter und Erzieher aber vermöchte ich, sollte ich meinen, wol kein besseres Muster nachzuweisen, als in der Aufforderung an die Lehrer, dieses die Knaben zu lehren" und dem Verwandtes, Geschriebenes und Nichtgeschriebenes.[2]) Ist hier nicht der hohe Wert und die didaktische Fähigkeit der Schrift im Widerspruch mit der Phädrusstelle voll anerkannt? Was die didaktische Fähigkeit angeht, so könnte man zunächst sagen, dass die „Gesetze" am allerwenigsten philosophisch sind. Aber das will wenig bedeuten. Hingegen ist zu erwägen

[1]) Im Gegenteil bricht ja die μανία, das ist Intuition, in der zweiten Liebesrede in stürmischer Flut hervor, ohne aber als volle Wahrheit anerkannt zu werden. Doch diese letzte Niederlage ist schon ein halber Sieg und deshalb steht der Phädrus am Ende der zweiten Periode, schon in die dritte hineinschauend.

[2]) Leg. 811 CDE.

1. dass die „Gesetze“ ein „Phantasiegebilde“ nach Platos eigenen Worten sind und sein wollen[1]), ein Idealbild, an dessen Verwirklichung Plato nicht dachte, und eben deshalb ein Idealbild, weil sie, die sonst nichts unmögliches enthalten, über die Irrealität der Lenkungsmöglichkeit, Bekehrung und Überzeugung der Menschen oder der Majorität derselben zu den Gedanken des Autors stillschweigend sich hinwegsetzen, weil sie in didaktischer Beziehung, gerade hinsichtlich der überzeugenden Wirkung der platonischen Schrift mit idealen Menschen rechnen, während der Phaedrus seinen Blick gerade auf die den Autor umgebende reale Welt gerichtet hat.

2. dass die weitergreifende didaktische Wirkung der Schrift ja garnicht direkt durch dieselbe geschieht, sondern indirekt, mündlich, durch Vermittlung der Lehrer, die ja ihrem ganzen Wesen nach den εἰδότες des Phädrus entsprechen.

3. dass von einer wirklichen Belehrung, Überzeugung hier gar keine Rede ist, sondern nur von einem autoritativen Anlernen. Selbst bei den Lehrern ist an ein logisches Überzeugtwerden durch die Schrift nicht zu denken, nur an Autoritätsunterwerfung oder instinktiven Geschmack: „Und zuerst habe er (der Gesetzgeber) die Lehrer selbst zu nötigen, das sich anzueignen und dem Beifall zu geben, der Lehrer jedoch, denen das nicht zusage, nicht als Mitarbeiter sich zu bedienen, wohl aber derjenigen, die das mit ihm gutheissen.“ — Man kann also aus dieser Stelle nicht folgern, dass im Gegensatz zur Phädrusstelle hier die Fähigkeit der Schrift zu belehren anerkannt werde, wohl aber, dass gegenüber jener das Bewusstsein der eigenen Leistung in der schriftstellerischen Produktion, die Wertschätzung derselben, das Selbstgenügen daran, das die didaktische Unfähigkeit nicht mehr stören kann, wie überhaupt die Befriedigung im Ideal gegenüber der Wirkung für das Leben, gestiegen sei.

Aber die Sehnsucht der Wirkung für das Leben lebt doch auch in den „Gesetzen“ mächtig fort. Dies führt auf ein weiteres Erklärungsmoment für die Herabsetzung der Schrift in der Phädrusstelle, das uns der Geist der Zeit an die Hand giebt. Nicht nur, dass die Verhältnisse klein, man möchte

[1]) ib. 812 A.

sagen, persönlich genug waren, um die Schrift damals noch ganz entbehrlich denken zu können, dass sie noch in steifer Grandezza verharrend autoritativ zu predigen schien und ein lebendig subjektives Denken weder der Autor hineinlegen, noch der Leser herauslesen konnte. Es lebte noch ein gewaltiger Drang zu praktischem Wirken, eine Vorliebe für das Concrete in der ganzen Zeit und sicher auch in dem Sokratesschüler Plato. Wenn uns seine politischen Reformversuche auch weniger sicher berichtet würden, wir müssten sie für wahrscheinlich halten, so sehr stimmen sie zu dem Charakter der Zeit und Platos selbst. Erst Aristoteles bedeutet ja die Emancipation der Theorie von der Praxis. Diese Tendenz zur Verwirklichung und zum lebendigen persönlichen Thun, gerade in den besten damals am stärksten, musste die Äusserung der literarischen Schaffenslust zur blossen παιδιά herabdrücken; ja der Elite der Nation erschien alle Schriftstellerei, wie Plato selbst berichtet,[1]) ihrer selbst unwürdig.

Aber nicht nur Theorie und Praxis lagen noch ungeschieden nebeneinander, sondern auch Wissenschaft und Schriftstellerei im engern Sinne. Es lebt in den hier bekämpften Rhetoren und Logographen etwas vom Blute unserer Belletristiker und Journalisten. In einer Zeit, in der der Blick noch nicht geschärft war, die ewigen Sterne von den Eintagsfliegen zu scheiden und die Wissenschaft die Tagesliteratur noch als Konkurrenten ansehen musste, war es notwendig, das Gemeinsame beider, den Prozess des Schreibens, tief herabzusetzen gegen das Unterscheidende, das die Wissenschaft vor jener voraus hat: die tiefe Innerlichkeit ihres Wissens und die logisch dialektische Verteidigungsfähigkeit ihrer Sätze.

Dann aber liegt ein Etwas im Wesen der Schrift, dem der ganze Geist des Altertums, wenigstens des klassischen, fremd, ja feindlich gegenüberstand. Es liegt ein Subjektives und ein Fortschrittliches im Wesen der Schrift und der Geist des Altertums neigte zum Objektiven und Konservativen. Es ist ein oft wiederholter Satz, dass die Erfindung des Druckes, der potenzierten Schrift, die grösste geistige Umwälzung in Deutschlands Geschichte, die Reformation, ermöglicht und mit hervor-

[1]) Phaedr. 257 D.

1. dass die „Gesetze“ ein „Phantasiegebilde“ nach Platos eigenen Worten sind und sein wollen[1]), ein Idealbild, an dessen Verwirklichung Plato nicht dachte, und eben deshalb ein Idealbild, weil sie, die sonst nichts unmögliches enthalten, über die Irrealität der Lenkungsmöglichkeit, Bekehrung und Überzeugung der Menschen oder der Majorität derselben zu den Gedanken des Autors stillschweigend sich hinwegsetzen, weil sie in didaktischer Beziehung, gerade hinsichtlich der überzeugenden Wirkung der platonischen Schrift mit idealen Menschen rechnen, während der Phaedrus seinen Blick gerade auf die den Autor umgebende reale Welt gerichtet hat.

2. dass die weitergreifende didaktische Wirkung der Schrift ja garnicht direkt durch dieselbe geschieht, sondern indirekt, mündlich, durch Vermittlung der Lehrer, die ja ihrem ganzen Wesen nach den εἰδότες des Phädrus entsprechen.

3. dass von einer wirklichen Belehrung, Überzeugung hier gar keine Rede ist, sondern nur von einem autoritativen Anlernen. Selbst bei den Lehrern ist an ein logisches Überzeugtwerden durch die Schrift nicht zu denken, nur an Autoritätsunterwerfung oder instinktiven Geschmack: „Und zuerst habe er (der Gesetzgeber) die Lehrer selbst zu nötigen, das sich anzueignen und dem Beifall zu geben, der Lehrer jedoch, denen das nicht zusage, nicht als Mitarbeiter sich zu bedienen, wohl aber derjenigen, die das mit ihm gutheissen.“ — Man kann also aus dieser Stelle nicht folgern, dass im Gegensatz zur Phädrusstelle hier die Fähigkeit der Schrift zu belehren anerkannt werde, wohl aber, dass gegenüber jener das Bewusstsein der eigenen Leistung in der schriftstellerischen Produktion, die Wertschätzung derselben, das Selbstgenügen daran, das die didaktische Unfähigkeit nicht mehr stören kann, wie überhaupt die Befriedigung im Ideal gegenüber der Wirkung für das Leben, gestiegen sei.

Aber die Sehnsucht der Wirkung für das Leben lebt doch auch in den „Gesetzen“ mächtig fort. Dies führt auf ein weiteres Erklärungsmoment für die Herabsetzung der Schrift in der Phädrusstelle, das uns der Geist der Zeit an die Hand giebt. Nicht nur, dass die Verhältnisse klein, man möchte

[1]) ib. 812 A.

sagen, persönlich genug waren, um die Schrift damals noch ganz entbehrlich denken zu können, dass sie noch in steifer Grandezza verharrend autoritativ zu predigen schien und ein lebendig subjektives Denken weder der Autor hineinlegen, noch der Leser herauslesen konnte. Es lebte noch ein gewaltiger Drang zu praktischem Wirken, eine Vorliebe für das Concrete in der ganzen Zeit und sicher auch in dem Sokratesschüler Plato. Wenn uns seine politischen Reformversuche auch weniger sicher berichtet würden, wir müssten sie für wahrscheinlich halten, so sehr stimmen sie zu dem Charakter der Zeit und Platos selbst. Erst Aristoteles bedeutet ja die Emancipation der Theorie von der Praxis. Diese Tendenz zur Verwirklichung und zum lebendigen persönlichen Thun, gerade in den besten damals am stärksten, musste die Äusserung der literarischen Schaffenslust zur blossen παιδιά herabdrücken; ja der Elite der Nation erschien alle Schriftstellerei, wie Plato selbst berichtet,[1]) ihrer selbst unwürdig.

Aber nicht nur Theorie und Praxis lagen noch ungeschieden nebeneinander, sondern auch Wissenschaft und Schriftstellerei im engern Sinne. Es lebt in den hier bekämpften Rhetoren und Logographen etwas vom Blute unserer Belletristiker und Journalisten. In einer Zeit, in der der Blick noch nicht geschärft war, die ewigen Sterne von den Eintagsfliegen zu scheiden und die Wissenschaft die Tagesliteratur noch als Konkurrenten ansehen musste, war es notwendig, das Gemeinsame beider, den Prozess des Schreibens, tief herabzusetzen gegen das Unterscheidende, das die Wissenschaft vor jener voraus hat: die tiefe Innerlichkeit ihres Wissens und die logisch dialektische Verteidigungsfähigkeit ihrer Sätze.

Dann aber liegt ein Etwas im Wesen der Schrift, dem der ganze Geist des Altertums, wenigstens des klassischen, fremd, ja feindlich gegenüberstand. Es liegt ein Subjektives und ein Fortschrittliches im Wesen der Schrift und der Geist des Altertums neigte zum Objektiven und Konservativen. Es ist ein oft wiederholter Satz, dass die Erfindung des Druckes, der potenzierten Schrift, die grösste geistige Umwälzung in Deutschlands Geschichte, die Reformation, ermöglicht und mit hervor-

[1]) Phaedr. 257 D.

gerufen hat. Es ist sicher nicht zum wenigsten die Tendenz zur Entwicklung, diese Grundmelodie des 19. Jahrhunderts, die wie die technischen Erfindungen so auch heute eine Literatur ins Leben gerufen hat, deren Umfang die Gesamtproduktion aller früheren Zeiten sicher um das vielfache übertrifft. Warum hat sich die hohe Intelligenz des Altertums nicht auch in der Erfindung des Druckes oder anderer technischer Mittel des Fortschritts bethätigt? Zunächst ist zu antworten, dass dem antiken Denken überhaupt die nötige Voraussetzung hierzu: der Sinn für das Experiment fast gänzlich fehlte. Das Experiment geht hervor aus der bewussten Tendenz zum Fortschritt, aus dem Willen zur Steigerung des gegebenen Zustandes. Und eben in dem Mangel an experimentellem Sinn im Altertum verrät sich der Mangel jener Tendenz und jenes Willens.[1]) Es gab in Athen und Rom eine aristokratische und eine demokratische Partei, aber keine Partei appellierte in ihren Argumenten an Entwicklung und Kulturfortschritt als anerkannte Güter an und für sich; novis rebus studere war bekanntlich identisch mit Hochverrat und die auctoritas maiorum lenkte die Beschlüsse des Senats. Es ist eine geläufige Thatsache, dass der traditionelle Typus in der antiken Kunst eine weit grössere Rolle spielt als in der modernen. Man erschrickt heute, bei Plato zu lesen[2]), dass es Bewunderung errege und einer guten Staatsverfassung höchst würdig sei, wenn in Ägypten die Künstler neues, anderes als von den Vätern überkommenes nicht aussinnen dürften und die Kunst seit vollen 10000 Jahren sich gleich geblieben sei. Wahr-

[1]) Die griechischen Colonieen zeigen in vieler Hinsicht einen moderneren Geist: eine frühere reichere Literatur, spekulative Tendenz, Erfindungsgeist, weniger straffen politischen Sinn, mehr Originalität, weniger Ethos und Charaktergrösse. Es ist eine folgenreiche, in der Beachtung auffallend zurückgesetzt gebliebene Thatsache, dass es die Philosophie des griechischen Mutterlandes ist, die im Wendepunkt der griechischen Philosophie mit Sokrates als classische Philosophie auf die Bühne tritt und die bisherige, ganz anders geartete Philosophie der griechischen Colonieen ablöst.

[2]) Leg. 656 DE; 657 A. Auch sonst ist die Fesselung von Kunst, Sitte und Staatsleben auf die höchste Spitze getrieben, vgl. Leg. 664 A; 740BDE; 797 B—798 E u. a. St.

haftig ein drastisches Zeugnis, wie stolzeste Geisteshöhe sich verträgt mit gänzlicher Unfähigkeit, Originalität und Subjektivität zu schätzen! Erst das Germanentum und zwar das durch die Religion vertiefte hat das Subjekt wie das Subjektive zu seinem hohen freien Wert emporgehoben. Damit brach die ganze unsägliche Tiefe der Menschenseele auf und das Innenleben kam neben dem Aussenleben zu seinem Recht. Die Emancipation des Einzelsubjekts, die ja in der Schrift liegt, die Ergiessung des subjektiven Bewusstseinsinhalts blieb nicht mehr blosses Spiel, sondern wurde ernster Zweck. Das Altertum zeigt die nackteste Armut an Begriffen für die Momente des Seelenlebens. Wohl alle Lehren der modernen Philosophie können sich in antiken Vorbildern spiegeln, nur nicht der absolute Indeterminismus, der subjektivistische Idealismus und in gewissem Sinne[1]) der Entwicklungsbegriff. Der platonische Staat ist ja eigentlich: die Knechtung und Abtötung aller subjektiven Empfindungen in ein System gefasst. Das ist seine Erziehung, sein politischer Zustand, seine censorische Einschnürung der beiden subjektivsten, deshalb modernsten Künste, der Poesie und namentlich der Musik auf den Ausdruck weniger sozial brauchbarer und sozial gelenkter Empfindungen. Und dabei das Merkwürdige! Plato verachtet, verpönt die Subjektivität und ist doch selbst eine herrlich grosse Subjektivität; er verlacht alle Schriftstellerei und lässt einen ganzen Himmel schriftstellerischer Meisterschaft ausströmen; er verbietet das Drama[2]) und ist selbst ein grosser Dramatiker, der einzige

[1]) Nicht der Begriff einer (meist mit einer rückläufigen abwechselnden) progressiven Bewegung, wohl aber die Auffassung der Entwicklung eines Dinges als immer und allmählich steigender Begriffs- oder Zweckerfüllung desselben. Jener moderne Entwicklungsbegriff, der erst den Kant, Herder, Hegel und Darwin verdankt wird, ist das Produkt einer umfassenderen Naturbetrachtung und eines Ausblickes auf eine weite geschichtliche Vergangenheit — deshalb fehlt er dem Altertum. Wo findet sich überhaupt geschichtlicher (nicht phantastischer) Optimismus im Altertum? Auch lässt sich schwer in einer antiken Sprache für „Entwicklung“ ein conformer Ausdruck finden.

[2]) Das Zurücktreten des „Ichs“, überhaupt des Persönlichen bei den alten Autoren, dieser echte antike Charakterzug, ist auch in dieser allgemeinen antiken Erscheinung aufzuführen. Leider ist auch bei Plato gerade deshalb die Zahl der für sein Persönliches, seine Motive, seine Entwicklung Anhalt bietenden Stellen so überaus gering.

unter den Denkern. Es ist unverkennbar manche Verwandtschaft zwischen der Phädrusstelle und den oben citierten Goetheschen Stellen. Plato wie Goethe schreiben aus subjektiven Motiven, nicht um objektiver Zwecke willen. Plato nennt den Inhalt seiner Schriften „Erinnerungen", Goethe mit seelischerem Ausdruck „Konfessionen". Vieles in Goethes Schriften ist nur für den Autor verständlich, die platonischen Schriften sind wesentlich für das Verständnis des Autors oder des Eingeweihten geschrieben. Goethes Schriften sind eine Mischung von Wahrheit und Dichtung, von Erlebtem, Gedachtem und Phantasie und ebenso enthalten Platos Schriften neben der ἀλήθεια πολλὴ παιδιά. Worin besteht der wichtigste Unterschied beider Äusserungen? Der seelische Prozess mag bei Goethe wie bei Plato von gleicher Intensität gewesen sein. Aber in der Beschreibung und Erklärung ist bei Goethe alles innerlicher, eindrücklicher gefasst, das Seelische mehr betont und gewürdigt, mehr Selbstbeachtung und Selbstachtung verratend. Bei allem Reichtum des platonischen Innenlebens fehlt doch der Innenblick, die Tendenz zur Selbstbetrachtung, das Interesse am seelischen Prozess und damit auch an seinem Ausströmen in der Schrift.

Noch ein Moment sei aus der Phädrusstelle hervorgehoben. Der platonische Kunstcharakter ist nicht absichtsvolle, zweckdienliche Methode, sondern gerade im Gegenteil unzweckmässig, der natürliche und notwendige Ausdruck des platonischen Geisteslebens. Die παιδιά, die nicht auf den Gedankenkern, sondern nur auf die Behandlung sich bezieht und diese als künstlerisch frei bezeichnet, steht gerade der Nutzanwendung der Schrift entgegen, verhindert gerade, dass die Schrift Belehrung und σπουδή sei (277 E 278 A), und trotz ihrer Schädlichkeit kann der Autor sie nicht unterdrücken (πολλὴν παιδιὰν ἀναγκαῖον). Das platonische Geistesschaffen ist von Natur aus ein künstlerisches, es ist ein παίζειν[1]), ein freies, vergnügliches Lustwandeln, ein Lustwandeln durch einen Garten, dessen Blumenfülle eben erst um den freudig Staunenden in die Höhe spriesst ἡσθήσεται αὐτοὺς (τοὺς κήπους) θεωρῶν φυομένους ἁπα-

[1]) Bekanntlich erklären auch Kant und Schiller das Wesen der Kunst durch den Begriff des Spiels im Gegensatz zum Ernst des Lebens.

λούς (276 D); nicht er schafft, sondern es schafft in ihm. Es ist gerade das Kennzeichen des künstlerischen Geistesschaffens, dass die Vorstellungen ihm nicht durch die Spontanëität des logisch rechnenden Denkens gebunden, unfrei und klein noch an der Denkabsicht hängend erscheinen, sondern wie erwachsen und selbständig, imponierend, wie nur geschaut, nicht geschaffen, wie fremde Personen erscheinen. So entsteht die platonische Dramatik. Als das platonische Denken aufhörte, ein Ringkampf von Gegensätzen zu sein, und folglich auch sein äusserer Ausdruck undramatischer wurde, da äussert sich das intuitiv Künstlerische seiner Geistesbewegung darin, dass ihm die eigenen Wahrheiten oft ob ihrer Entstehung Staunen einflössen, ihm wie aus fremdem Munde[1]), auch wie göttliche Offenbarungen entgegentreten[2]). Mehrfach muten ihn seine Schöpfungen auch wirklich wie Kunstwerke an[3]).

Die Phädrusstelle lehrt also: die platonischen Schriften sind nicht für irgend einen objektiven Zweck geschrieben, sondern entstammen subjektiven Motiven, dem innern Produktionsdrange, sind eine freie Ergiessung des platonischen Geistesinhalts. Keine Rücksicht auf irgend einen objektiven Zweck hat die freie Hingabe der platonischen Persönlichkeit an die Schrift gefesselt und auf irgend eine Wirkung hin künstlich gestaltet. So genial er auch aufgeführt sein mag, die platonischen Schriften in ihrer naturwüchsigen Freiheit empören sich dagegen, zu einem organisch geschlossenen Bau zusammengefügt zu werden, zu dessen Erschliessung erst das Wissen des gewollten Effekts den Schlüssel giebt. Die platonischen Schriften hängen in innig fester Umschlingung an der platonischen Psyche als der unmittelbare Ausdruck ihrer Bewegungen. Eine Laute liegt in der Hand des Denkers und wenn die hohen Atemzüge des Gedankens die Brust schwellen machen, dann zuckt es in den Fingern, dass sie in die Saiten

[1]) Die „weisen" Männer spielen hier eine grosse Rolle; man denke auch z. B. an Diotima im Symposion; vgl. auch Gorg. 523 A; 524 A; 526 D; 527 A; Rep. 583 B; 614 B; 621 C u. v. a. St.

[2]) z. B. Rep. 547 A; 443 BC; Leg. 682 E; 694 C; 712 B; 722 C; 811 C; 893 B etc.

[3]) Leg. 811 CDE; 817 B; vgl. auch Rep. 472 B—473 A; 484 C; 500 E; 501 C u. v. a.

greifend den Gedanken in der Lust der Befreiung sich austönen lassen. —

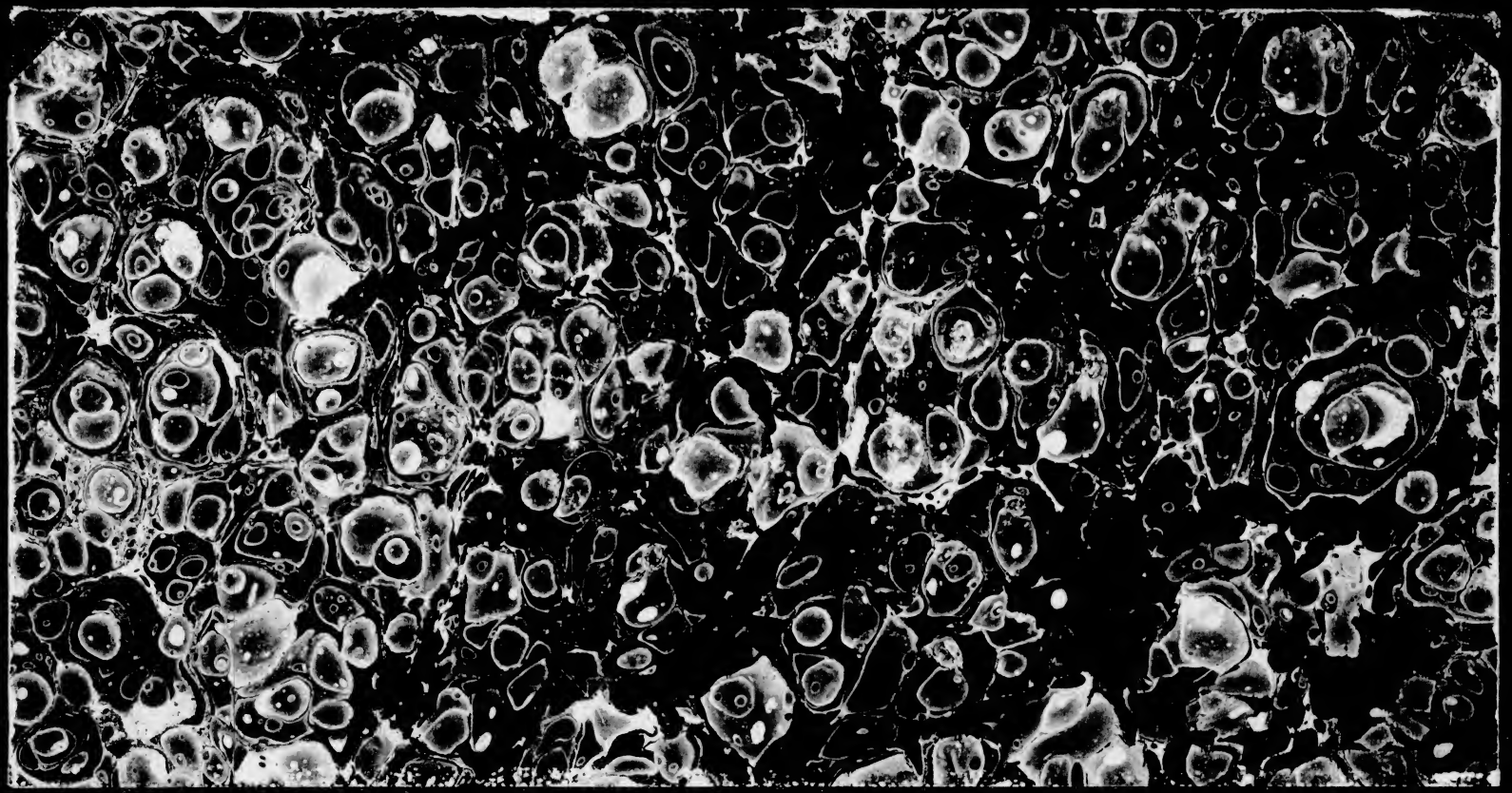
Nehmen wir das früher Gesagte hinzu, so gewinnen wir folgende Sätze:

1. Das platonische Geistesleben unterliegt einer reichen, langen Entwicklung.

2. Die Form der platonischen Schriften ist auch die des platonischen Geisteslebens, das sich darin zugleich auch in seiner Entwicklung kundgiebt.

3. In den platonischen Schriften kommt das platonische Geistesleben ohne Rücksicht auf objektive Zwecke in freier Selbstergiessung zum Ausdruck.

Wer sieht nicht, dass sich aus diesen drei Sätzen, namentlich aus ihrer Combination die wichtigsten Consequenzen für die Bestimmung der Echtheit und Ordnung der platonischen Schriften ergeben? —

Druck von Rosenthal & Co., Berlin N., Johannisstr. 20.

88PD J59
Joel
Geistige entwicklung Platos
OCT 19 1932 Paul Hazard
306 7